Supplément à la « Vie Spirituelle »
1er Novembre 1936

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Ce qu'il y a de nouveau dans l'oraison infuse

On déclare parfois insuffisante l'explication qui a été souvent donnée de l'oraison infuse par *l'inspiration spéciale* reçue docilement par les dons du Saint-Esprit. Cette explication, selon quelques-uns, ne rendrait pas suffisamment compte de ce qu'il y a de *nouveau* dans l'oraison infuse et n'y montrerait qu'une différence de degré avec l'oraison acquise dans laquelle les dons du Saint-Esprit interviennent déjà d'une façon latente (1).

(1) On lit, dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, avril 1936, p. 175, au sujet de la contemplation mystique : « C'est l'expérience d'une nouvelle présence de Dieu... Cette connaissance est si évidemment nouvelle que tous les contemplatifs en sont d'abord frappés : c'est un émerveillement de beauté, de grandeur, de douceur. Si bientôt point une inquiétude dans l'âme qui craint une illusion, ce n'est jamais dans l'acte même de ce contact avec Dieu qui apporte avec lui la certitude et la paix. Il ne s'agit plus ici d'une question de plus ou de moins, même avec une grande différence, l'expérience s'affirme « autre » que tout ce qui a été éprouvé jusqu'à présent. » V. *Lithard*, C. S. Sp.

L'auteur ajoute : « La théorie de Mgr Saudreau et du P. Garrigou-Lagrange semble ici insuffisante ; cette grâce n'est pas seulement éminente, elle est, sans être extraordinaire, d'une autre nature. »

L'inspiration et l'illumination spéciale, docilement reçues par les dons d'intelligence et de sagesse, ne suffisent-elles donc plus ici, contrairement à la doctrine de tant de grands maîtres sur ces dons et sur l'oraison infuse?

C'est ce que paraît dire l'auteur ; pourtant, selon lui, il n'est pas

On nous a demandé un éclaircissement sur ce point.

Il convient à ce sujet d'examiner deux choses. D'abord le fait : le caractère de nouveauté apparaît-il toujours nettement? — Puis la valeur de l'explication de ce fait par l'inspiration et l'illumination spéciale des dons du Saint-Esprit.

*
* *

Le caractère de nouveauté apparaît-il toujours très nettement?

Il est incontestablement très net si une âme passe subitement de la méditation discursive plus ou moins simplifiée (appelée parfois, en sa dernière phase, contemplation acquise) à la *quiétude*, non pas aride, mais *con-*

besoin d'espèce angélique, écartée, dit-il explicitement, par saint Thomas (*De Veritate*, q. 18, a. 1); mais il a recours à la *lumière de grâce* dont parle saint Thomas à propos de la connaissance mystique d'Adam innocent : « Per aliquod spirituale lumen menti hominis influxum divinitus, quod erat quasi similitudo expressa lucis increatae, Deum videbat » (*De Veritate*, q. 18, a. 1); « per quem modum Deum cognoscebat (Adam innocens) non ex visibilibus creaturis, sed *ex quadam spirituali similitudine* suae menti impressa » (*Ibid.*, a. 2). Saint Thomas dit au même endroit, deux lignes plus haut : « Ex perfectione gratiae hoc habebat homo in statu innocentiae ut Deum cognosceret per *inspirationem internam ex irradiatione divinae sapientiae.* »

Il reste alors à savoir en quoi cette inspiration intérieure diffère de l'inspiration spéciale plus ou moins élevée que les dons d'intelligence et de sagesse nous disposent à recevoir. *Cette inspiration spéciale des dons d'intelligence et de sagesse* ne se fait pas par le moyen des choses sensibles (comme la prédication), mais elle est purement spirituelle et au-dessus du discours ou raisonnement. Il sera très difficile, dès lors, de montrer qu'il y a entre elle et *la lumière de grâce*, qu'avait Adam innocent, une différence, non pas seulement de degrés, mais de *nature*. Du reste, en cette même question 18 du *De Veritate*, a. 1, ad 4^um^, saint Thomas dit, à propos d'Adam innocent : « *In contemplatione Deus videtur per medium, quod est lumen sapientiae mentem elevans ad cernenda divina* » (c'est la lumière du don de sagesse), et saint Thomas ajoute : « *Et sic per gratiam videtur Deus a contemplante post statum peccati, quamvis perfectius in statu innocentiae.* » Ce texte est important.

solée, dont parle sainte Thérèse dans les IV^es^ Demeures, ch. II. En cette oraison infuse, « la volonté est captivée » par l'illumination intérieure qui lui manifeste la bonté de Dieu présent en elle comme une source d'eau vive : « A peine cette eau céleste a-t-elle commencé à jaillir de sa source... qu'aussitôt l'on dirait que tout notre intérieur se dilate et s'élargit. Ce sont alors des biens spirituels qui ne se peuvent dire, et l'âme même est incapable de comprendre ce qu'elle reçoit en cet instant (1). »

Cependant, est-il dit au même endroit, il arrive que, dans cet état, l'entendement et l'imagination ne cessent de s'agiter et troublent la volonté (2). Le caractère de nouveauté de l'oraison infuse serait donc plus sensible encore si l'entendement lui-même était captivé et si l'imagination et la mémoire cessaient de s'agiter, comme il arrive dans l'oraison d'union (3), comparée à la pluie qui tombe du ciel, et non plus seulement à la *noria* qui déverse l'eau d'un puits (4).

Mais il arrive plus souvent que la transition de la dernière oraison acquise à l'oraison infuse initiale n'est pas aussi nette. C'est ce que montre bien saint Jean de la Croix dans la *Nuit obscure*, l. I., ch. IX, là où il décrit la nuit des sens, qui se reconnaît aux trois signes souvent cités : « *Premier signe : Si l'on ne trouve ni goût ni consolations dans les choses divines* (proposées d'une façon sensible, par l'intermédiaire des sens et de l'imagination, comme dans la méditation) ... — *Le second signe* se vérifie, lorsqu'*on garde ordinairement le souvenir de Dieu, avec une sollicitude et un souci pénible* ; crainte de ne pas le servir et d'aller à reculons ... — *Le troisième signe* est *l'incapacité de méditer*... L'effort reste sans résultat. La raison est que Dieu commence alors à se communiquer, non plus par les sens, comme auparavant, au moyen du

(1) *Château intérieur*, IV^e^ Demeure, ch. II.
(2) *Ibid.*, ch. I, et *Chemin de la Perfection*, ch. XXXI.
(3) Cf. *Château intérieur*, V^e^ Demeure, ch. I et II.
(4) *Vie de sainte Thérèse* par elle-même, ch. XIV et XVIII.

raisonnement, qui évoquait et classait les connaissances, mais *au moyen du pur esprit*, qui ignore l'enchaînement discursif, et *où Dieu se communique en acte de simple contemplation*. »

C'est la contemplation infuse initiale, accompagnée d'une aridité sensible persistante; aussi a-t-on appelé assez souvent cet état *la quiétude aride*, celle dont a parlé souvent sainte Jeanne de Chantal (1), et qui est notablement différente de la quiétude consolée décrite par sainte Thérèse dans les IV^es^ Demeures, ch. II.

Dans cette description de saint Jean de la Croix, le caractère de nouveauté de la contemplation infuse initiale n'est pas très frappant. Il en est de même dans la description que contient l'opuscule bien connu de Bossuet : *Manière facile et courte de faire l'oraison en foi*.

La première phase de cette oraison est *acquise*, la seconde est assez visiblement *infuse* (2). On s'explique

(1) *Réponses*, 2^e^ éd., Paris, 1665, pp. 508 et suiv.

(2) Bossuet dit à la fin de cet admirable opuscule : « Après la purgation de l'âme par le purgatoire des souffrances, *où il faut nécessairement passer*, viendra l'illumination, le repos, la joie, par l'union intime avec Dieu, qui lui rendra ce monde, tout exil qu'il est, comme un paradis. »

Après avoir souvent médité cet excellent opuscule de Bossuet, on peut se rendre compte qu'il diffère sensiblement de ce qu'il avait dit dans les *Instructions sur les états d'oraison* (articles du début, n° 22), où il appelait « extraordinaire » l'oraison de simple présence de Dieu, de remise ou de quiétude, et de ce qu'il avait dit aussi dans l'ouvrage *Mystici in tuto*, n° 41 : « Saint François de Sales était arrivé au sommet de la perfection sans avoir dépassé la méditation discursive. » Sainte Chantal dit le contraire dans ses *Réponses*, 2^e^ éd., Paris, 1665, pp. 508 et suiv.

Dans l'opuscule dont nous parlons, Bossuet dit de l'oraison de simplicité que « l'âme, par sa fidélité à se mortifier et à se recueillir, (la) *reçoit pour l'ordinaire* ». Or, la seconde phase de cette oraison est infuse : « L'âme, quittant donc le raisonnement, se sert d'une douce contemplation, qui la tient paisible, attentive et *susceptible des opérations et impressions divines que le Saint-Esprit lui communique. Elle fait peu et reçoit beaucoup...* Tant moins la créature travaille, tant plus Dieu opère puissamment... Les divines influences enrichissent l'âme de toutes sortes de vertus. »

dès lors que l'on ait parlé d'une *oraison mxte* où l'influence de l'inspiration spéciale du Saint-Esprit, d'abord latente, commence à se faire sentir (1).

Les grands spirituels ont même plusieurs fois remarqué que certaines âmes intérieures très généreuses ont souvent la contemplation infuse *sans y prendre garde*, du fait que celle-ci peut exister dans les grandes obscurités de la nuit des sens et de celle de l'esprit.

Le passage de l'oraison acquise à l'infuse n'apparaît donc pas toujours avec un caractère marqué de *nouveauté*; et, même lorsque ce dernier est assez manifeste, il n'est pas le même dans la quiétude aride et dans la quiétude consolée.

*
* *

Comment expliquer cette transition

Lorsque cette transition de l'acquis à l'infus est lente, progressive, comme la décrit saint Jean de la Croix dans la *Nuit des sens*, *l'inspiration spéciale reçue passivement par les dons du Saint-Esprit* explique suffisamment ce qu'il y a ici de nouveau.

Mais, pour cela, il faut bien voir la différence spécifique du *mode humain* des vertus même infuses et du *mode suprahumain* des dons du Saint-Esprit dont les actes ont précisément pour règle immédiate *l'illumination et inspiration spéciale* du Maître intérieur. Cette inspiration est une forme élevée de la grâce actuelle *opérante* qui nous meut à agir librement *au-dessus de toute délibération discursive*; elle est ainsi notablement supérieure à la grâce actuelle commune, dite *coopérante*, qui nous meut selon la délibération discursive à poser tel ou tel acte de foi, de confiance, de charité, de prudence, de justice, ou

(1) Cf. *Note sur la contemplation acquise chez les théologiens du Carmel*, par le P. Gabriel de Sainte-Madeleine, C. D. reproduite dans notre livre *Perfection chrétienne et contemplation*, t. II, pp. 745-768.

d'une autre vertu. Saint Thomas a profondément noté cette différence en deux articles que nous avons souvent expliqués : les dons diffèrent-ils (spécifiquement) des vertus infuses par leur objet et leur motif formel? (1) En quoi la grâce opérante se distingue-t-elle de la grâce coopérante? (2)

La différence est manifeste : je vois par exemple que l'heure habituelle de dire mon office est venue, je me porte alors de moi-même (avec la grâce actuelle commune qui est ici coopérante) à faire les actes de foi et de religion que comporte la récitation de cet office religieux.

Au contraire, au milieu d'une étude difficile, absorbante, je reçois subitement, sans m'y attendre, une inspiration spéciale de prier, soit pour mieux comprendre ce que je lis, soit pour une personne amie qui doit avoir besoin qu'on prie pour elle à ce moment. Dans le premier cas, c'est la prudence chrétienne qui me porte à

(1) I^a II^ae, q. 68, a. 1 : « Oportet inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc, quod *divinitus moveatur* ». *L'inspiratio specialis* n'est pas seulement *motio quoad exercitium*, mais aussi *regulatio* supérieure à celle de la raison éclairée par la foi.

(2) I^a II^ae, q. 111, a. 2 : « In illo effectu, in quo mens nostra est mota et non movens, *solus autem Deus movens*, operatio attribuitur Deo, et secundum hoc dicitur *gratia operans*. In illo autem effectu in quo mens nostra et movet et movetur, operatio non solum attribuitur Deo sed etiam animae, et secundum hoc dicitur *gratia cooperans*. »

Nous avons longuement expliqué ailleurs cette différence; cf. *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, pp. 362-367. Voir aussi *ibidem*, pp. 339-345, sur la distinction spécifique des dons et des vertus même infuses, distinction fondée sur leur motif formel. Celui-ci est l'inspiration spéciale du Saint-Esprit, qui est la règle immédiate de l'acte des dons; c'est une direction surhumaine qui a pour conséquence un mode d'agir surhumain. C'est clair pour l'acte du don de conseil, supérieur à l'acte de prudence infuse. Et cela se retrouve aussi dans l'inspiration des dons d'intelligence et de sagesse qui porte à un acte de foi pénétrante et savoureuse (dit *acte infus*), notablement différent de l'acte de foi auquel nous nous portons généralement de nous-mêmes par délibération discursive, avec le concours de la grâce coopérante.

dire l'office divin et à faire les actes de foi et de religion que demande cette prière liturgique; dans le second cas, c'est, au-dessus de la délibération prudentielle, l'inspiration spéciale du Saint-Esprit qui me porte à prier.

Il y a là manifestement du nouveau, bien que la transition d'un mode à l'autre soit parfois lente et progressive, et d'autre fois plus rapide ou même instantanée.

*
* *

Lorsque la transition est rapide, par exemple si une âme passe sans intermédiaire de la méditation discursive simplifiée à la quiétude consolée, décrite par sainte Thérèse, pourquoi l'inspiration et illumination spéciale reçue par les dons du Saint-Esprit ne suffirait-elle pas à l'expliquer?

Il importe ici de considérer les dons, non pas seulement en général et de façon schématique et livresque, mais aussi en particulier, de façon concrète et vécue, comme les ont décrits saint Thomas et les grands spirituels, tels que saint Bonaventure, Ruysbroeck, Tauler, le P. Lallemant.

Le don de science explique la connaissance expérimentale du vide des choses créées par opposition aux choses divines; en particulier la connaissance de la gravité du péché mortel, comme offense faite à Dieu, de telle façon qu'on ait vraiment l'horreur du péché. Cela se remarque en certains convertis, au moment de leur conversion, et jamais la simple lecture attentive des livres de piété, unie à l'examen de conscience, n'aurait pu leur donner cette très vive contrition, qui manifeste une inspiration spéciale de l'Esprit-Saint. C'est bien là quelque chose de nouveau.

De même le don de piété, qui est dans la volonté, explique que cette faculté soit *captivée*, dans l'oraison de quiétude, par la douce présence de Dieu, expérimentalement connue, comme le dit saint Thomas dans son *Com-*

mentaire sur l'Épître aux Romains, VIII, 15-16 : « *Vous avez reçu un Esprit d'adoption, en qui nous crions : Abba!* Père! *Cet Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu.* » Saint Thomas remarque au même endroit que le Saint-Esprit rend ce témoignage par *l'affection toute filiale* qu'Il nous *inspire* pour lui, et à laquelle nous n'aurions pu nous porter nous-mêmes par la grâce actuelle commune. Ainsi les disciples d'Emmaüs dirent-ils (Luc, XXIV, 32) : « N'est-il pas vrai que notre cœur était tout brûlant au-dedans de nous, lorsqu'il nous parlait en chemin, et qu'il nous expliquait les Écritures? » — De même par le don de piété s'explique, selon saint Thomas, ce qui est dit dans l'Épître aux Romains, VIII, 26 : « L'Esprit lui-même prie pour nous par des gémissements ineffables. »

Enfin le don de sagesse est bien, selon saint Thomas (1), le principe d'une *connaissance quasi expérimentale de la présence de Dieu en nous*, connaissance fondée à la fois sur l'inspiration spéciale du Saint-Esprit et sur la connaturalité aux choses divines qui vient de la charité. L'inspiration spéciale *se sert* de cette connaturalité qu'elle actualise (acte infus d'amour) pour nous montrer combien les mystères de foi comblent nos aspirations les plus hautes et en suscitent de nouvelles. Il y a là un acte d'amour infus et de connaissance infuse, de foi pénétrante et savoureuse ; ils sont dits *infus*, non pas seulement parce qu'ils procèdent des vertus infuses (ici des vertus théologales), mais parce qu'ils ne se produiraient pas sans l'inspiration spéciale, à laquelle les dons nous rendent dociles. Nous n'aurions pu nous porter à ces actes de nous-mêmes, avec la grâce actuelle commune, dite *coopérante* ; il a fallu une *grâce opérante spéciale* (2).

(1) II^{a} II^{ae}, q. 45, a. 1 et 2 ; l'article 1 parle de l'inspiration spéciale, et l'article 2 parle de *la connaturalité* dont *se sert* l'inspiration spéciale pour nous manifester combien les mystères de foi répondent à nos aspirations les plus hautes.

(2) Cf. SAINT THOMAS, I^{a} II^{ae}, q. 111, a. 2.

*
* *

Réponse à une difficulté

On a objecté que cette explication traditionnelle, bien qu'elle soit donnée par les plus grands maîtres, montre seulement une différence de degré et non pas de nature; dès lors, le caractère vraiment nouveau de l'oraison infuse n'est pas suffisamment expliqué.

A cela nous répondons qu'il y a bien une différence *spécifique* et non pas seulement de degrés entre les dons du Saint-Esprit et les vertus infuses. La régulation n'est pas la même suivant qu'elle se fait ou ne se fait pas sans *l'inspiration spéciale du Saint-Esprit* (1). Cela est clair, par exemple, pour l'inspiration du don de conseil qui vient suppléer à l'imperfection de la prudence, lorsque celle-ci reste absolument hésitante devant une question indiscrète. Comment éviter le mensonge et garder un secret confié? Parfois seule l'inspiration du Saint-Esprit fera trouver, et sans tarder, ce qu'il faut répondre; inspiration qui sera donnée par le Saint-Esprit aux âmes intérieures généreuses, qui lui sont généralement dociles.

Cette différence spécifique est très manifeste lorsque, à un acte discursivement délibéré de prudence, succède, au-dessus de la délibération discursive, un acte du don de conseil, qui procède de l'inspiration spéciale du Maître intérieur, de telle façon que la prudence, restée hésitante, ne s'exerce plus en même temps. Mais parfois l'inspiration spéciale est donnée seulement pour faciliter la délibération prudentielle, en nous rappelant telle ou telle parole de l'Évangile; alors la différence est moins manifeste.

De même il y a une différence très notable, pour celui

(1) Cf. Saint Thomas, I^{a} II^{ae}, q. 68, a. 1, 2, 3.

qui conduit une barque, entre avancer à force de rames et avancer sous l'influx du vent favorable, et cette différence est très sensible lorsque le vent devient assez fort pour dispenser de ramer, comme on le faisait jusque-là, alors certainement il y a plus qu'une différence de degré. Elle est moins manifeste si la brise ne dispense pas le rameur de tout effort, mais seulement le facilite.

De même, dit sainte Thérèse, pour symboliser l'oraison, il y a plusieurs manières très différentes d'arroser un jardin (1) : ou bien l'on puise l'eau à force de bras dans un puits, ou bien on l'a fait venir par la machine à godets appelée noria, ou bien on fait passer dans le jardin l'eau qui provient d'une rivière, ou bien enfin la pluie du ciel arrose le jardin. S'il y a transition brusque de la première manière à la quatrième, c'est très manifeste; mais la transition peut se faire autrement, de façon progressive. Du reste, l'oraison infuse, symbolisée par la pluie du ciel, peut s'expliquer elle aussi par l'illumination spéciale et l'inspiration du Saint-Esprit reçue par les dons d'intelligence, de sagesse et de piété, lorsque ceux-ci, qui grandissent avec la charité, sont à un degré supérieur.

Nous avons montré longuement ailleurs (2) que pour expliquer la contemplation mystique, selon saint Thomas et saint Jean de la Croix, il n'est pas nécessaire de recourir à des *espèces* ou *idées infuses* semblables à celles des anges, qu'il suffit de la lumière infuse appelée illumination spéciale et inspiration du Saint-Esprit, laquelle grandit toujours en toute âme intérieure généreuse qui unit l'amour de la croix à la docilité au Maître intérieur. La foi devient ainsi de plus en plus pénétrante et savoureuse.

Il n'est pas nécessaire non plus de recourir à *la lumière*

(1) *Vie de sainte Thérèse* par elle-même, ch. XV-XIX.

(2) Cf. *Perfection chrétienne et contemplation*, t. II, premier appendice, pp. [1]-[44] et p. [87]. La contemplation mystique requiert-elle des idées infuses? — Les textes de saint Thomas et ceux de saint Jean de la Croix permettent de répondre négativement.

prophétique, puisque celle des dons suffit. C'est ce que dit assez clairement saint Thomas là même où il parle de la contemplation infuse en Adam innocent et ensuite en nous. Il dit, *De Veritate*, q. 18, a. 1, ad 4^{m} : « Dans la contemplation Dieu est vu par ce moyen qui est *la lumière de sagesse*, qui élève l'esprit pour apercevoir les choses divines, bien que l'essence divine ne soit pas vue immédiatement ; et *ainsi* par la grâce *Dieu est vu par le contemplatif depuis le péché originel, quoique moins parfaitement que dans l'état d'innocence* (1). » Le *Lumen sapentiae* dont il est ici parlé est bien le don de sagesse dont saint Thomas traite *ex professo* II^{a} II^{ae} q. 45. Rien ne permet d'y voir une *lumière spécifiquement distincte* de celle que ce don nous dispose à recevoir. Ainsi ce qu'il y a de *nouveau* dans l'oraison infuse reste suffisamment expliqué par la doctrine traditionnelle qui a recours à l'inspiration spéciale du Saint-Esprit reçue par les dons. Cela se confirme par ce point de doctrine bien mis en relief par saint Thomas que *la grâce des vertus et des dons*, qui nous unit à Dieu, *est très supérieure aux grâces « gratis datae »* qui nous font connaître seulement ou proposer des *signes* de l'intervention divine (2).

L'union intime avec Dieu intimement présent en nous

(1) *De Veritate*, q. 18, a. 1, ad 4^{m} : « In contemplatione Deus videtur per medium, quod est *lumen sapientiae*, mentem elevans ad cernenda divina ; non autem ut ipsa divina essentia immediate videatur ; et *sic* per gratiam *videtur a contemplante post statum peccati, quamvis perfectius in statu innocentiae.* » Item, II^{a} II^{ae}, q. 5, a. 1, ad 1^{m}, et I^{a}, q. 94, a. 1, ad 3^{m}.

(2) Cf. Saint Thomas, I^{a} II^{ae}, q. 111, a. 5 : « Gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data. » Si donc la contemplation mystique proprement dite dépendait de la lumière prophétique ou d'une autre grâce *gratis data*, comme celle-ci est inférieure à la grâce des vertus et des dons, il se pourrait qu'il y eût un *grand contemplatif non mystique* et un *petit contemplatif très mystique*, car le premier aurait les dons à un degré très élevé, mais sans lumière prophétique, et le second aurait cette lumière sans un haut degré des dons.

dépasse ces signes qui lui sont manifestement subordonnés. La réalité divine, le Dieu caché l'emporte sur tous les symboles, et même une trop grande attention à ces signes nous détournerait, dit saint Jean de la Croix, de la contemplation infuse qui atteint Dieu lui-même dans l'obscurité de la foi (1).

fr. Garrigou-Lagrange.

(1) En corrigeant les épreuves de cet article, nous sommes heureux de noter que, depuis sa composition, nous avons eu l'avantage de parler longuement de cette question avec le P. V. Lithard, C. S. Sp., cité ici au début de ces pages. Après les explications que nous lui avons données et qui sont ici résumées, nous avons été heureux de voir qu'il est, en substance, d'accord avec nous. Le rapprochement s'est fait en considérant la *différence spécifique des vertus et des dons*, en remarquant que ceux-ci ne sont pas par eux-mêmes principes d'actes comme les vertus, mais qu'ils *nous disposent à recevoir l'inspiration spéciale du Saint-Esprit*, qui est le principe de *l'acte infus*. Il y a là une différence de nature, comme il y a plus qu'une différence de degré, pour la barque, entre avancer par le travail des rames et avancer par l'influx du vent favorable. Nous avons lu à ce sujet le *Précis de théologie pastorale* du P. V. Lithard (nouv. éd. Téqui, 1936); en cet ouvrage, qui paraît excellent, l'auteur traite brièvement la question de la contemplation (II^e^ P., n. 71-72, 247-254) et nous sommes heureux de noter que, malgré quelques différences de terminologie, il se rapproche beaucoup de ce que nous avons souvent exposé ici sur ce sujet.

Les Groupes d'Oxford

On parle beaucoup des Groupes d'Oxford, et des catholiques demandent souvent ce qu'ils sont et ce qu'il en faut penser. La Vie Intellectuelle *a publié (n° du 25 juillet), sur ce sujet, un ensemble d'articles qui a paru aussi en tiré à part sous le titre* Les Groupes d'Oxford. *On aimera lire la présente étude, à la fois documentaire et critique : cet article, s'adressant aux catholiques comme tels et considérant les Groupes en leur état concret plutôt que dans leurs principes ou dans leur idéal avoué, ne cache pas les appréhensions qu'éveillent, dans une âme catholique, l'usage de certaines méthodes et la méconnaissance pratique de positions fondamentales. Les lecteurs soucieux d'une documentation plus complète ne manqueront pas de se référer au n° cité de* La Vie Intellectuelle *ou à la brochure* Les Groupes d'Oxford.

Depuis quelques années, s'est répandu en France, à Paris et dans diverses villes de province, chez les protestants et dans certains milieux catholiques, un important mouvement de rénovation religieuse d'origine anglo-saxonne : le mouvement des Groupes d'Oxford.

Disons tout de suite qu'il n'a rien de commun avec le mouvement de 1833, point de départ de l'anglo-catholicisme moderne dans l'Église établie et qu'il n'a même jamais été qu'occasionnellement lié à Oxford et à son université. La similitude des noms prête à confusion : certains des partisans décidés du mouvement la regret-

tent et certains critiques susceptibles y voient l'effet d'une usurpation calculée. Disons seulement que le nom primitif était : « Groupes de la fraternité chrétienne des premiers siècles », et qu'on les désigne souvent en France, sous les noms caractéristiques de « Groupes d'entr'aide spirituelle » ou de « Groupes fraternels ».

D'abord obscur et limité, le mouvement s'est développé avec ampleur dans les pays anglo-saxons, sur le continent européen et dans toutes les parties du monde. Il a attiré l'attention et l'intérêt des fidèles, suscité l'enthousiasme et la critique de nombreux pasteurs d'âmes, et s'est imposé aux autorités ecclésiastiques des confessions non catholiques dans les pays anglo-saxons : de l'Église établie aux non-conformistes, chacun s'est efforcé de peser ses principes, de les confronter avec les fondements du christianisme et les caractéristiques confessionnelles propres, d'en mesurer la profondeur et d'en prévoir le développement. Malgré les critiques, ces jugements témoignent, le plus souvent, d'une sympathie très franche et montrent les espoirs fondés par les diverses confessions sur la puissance du mouvement pour ranimer la vie religieuse et convertir les masses.

Le mouvement s'adresse également aux catholiques et ceux-ci ont répondu à son appel, dans une mesure restreinte, il est vrai. Il est donc nécessaire pour nous de le connaître et de le juger avec objectivité. Nous nous proposons d'exposer brièvement les origines du mouvement, ses principes et ses méthodes; nous voudrions essayer aussi d'en apprécier la valeur, d'en faire ressortir l'originalité et la générosité sans en masquer les faiblesses, ni les limites.

I. — Historique

Le mouvement est né de l'expérience d'un pasteur luthérien d'Amérique, Frank Buchman, qui en est resté depuis l'animateur et le chef.

Né à Pennsburg en 1878, Buchman exerce pendant cinq années un ministère difficile à Philadelphie. En plein succès, un désaccord avec le comité directeur d'une de ses œuvres l'oblige à quitter sa paroisse en 1908. Peu après, il se trouve en Angleterre et assiste à la conférence des églises dissidentes à Keswick (Cumberland). C'est là que s'opère en lui, pendant le sermon prêché sur la Croix de Jésus, la conversion soudaine et décisive qui transformera sa vie.

« J'eus soudain, dit-il, la poignante vision du Crucifié; une souffrance infinie marquait la figure du maître et je mesurai pour la première fois le grand abîme qui me séparait de lui. Ce fut tout. » Mais l'émotion profonde qui en naît balaie en lui les faiblesses d'une volonté divisée, le pénible sentiment de la lutte contre l'égoïsme et le calcul, l'oppression et le désespoir qu'ils engendrent. « L'amour de Dieu dans le Christ a comblé l'abîme qui me séparait de Lui. » Une vie nouvelle est inaugurée.

Elle se traduit immédiatement en actes : les ressentiments contre ses anciens collaborateurs disparaissent : Buchman leur écrit une lettre où il annonce sa conversion, s'accuse de ses propres fautes et demande leur pardon. D'autre part, naît en lui un puissant besoin de partager l'expérience qu'il vient de vivre et il voit tout de suite qu'elle opère chez d'autres le même changement qu'en lui-même.

Les caractéristiques générales du mouvement découlent de cette expérience que les groupes ne feront que multi-

plier, sous son triple aspect : conversion, réparation, témoignage. Mais il faudra quelques années encore pour que la sincérité de ce changement de vie se vérifie pleinement et que sa valeur efficace et générale se confirme au contact des âmes.

Rentré en Amérique, Franck Buchman devient secrétaire de l'Y.M.C.A. dans une université et forme ses premiers disciples. Jouissant de loisirs étendus, il entreprend des missions d'évangélisation dans le monde entier : Son œuvre est particulièrement féconde en Chine et c'est à Kuling, en 1918, que se tient, chez un diplomate chinois converti, la première « house party » ou réunion intime, modèle des futures réunions des groupes. Peu après, il se rend en Angleterre à la requête de deux évêques anglicans de l'Inde, s'établit à Cambridge en 1921, y fait des adeptes fervents qui l'accompagnent, au cours de l'été, à Oxford.

Le mouvement s'organise et s'amplifie dans les deux universités, surtout à Oxford où il reçoit son nouveau nom, attire l'attention par les conversions qu'il opère, se fortifie rapidement par l'adhésion de certains membres du clergé et de l'Université dont le plus connu est Canon Grensted, professeur de philosophie religieuse à l'université d'Oxford. Le prestige et la science de ces dignitaires l'appuient alors de façon décisive.

Devenus conscients de leur efficacité et de leurs méthodes, les groupes vont étendre leur effort missionnaire pendant les années suivantes : 1. Ils vont essaimer dans toutes les régions du monde; en 1922, ils font campagne aux États-Unis où ils gagnent de solides adhésions dans le clergé anglican et les universités; en 1923, ils sont aux Indes et en Australie; en 1927, en Hollande; en 1928, en Afrique du Sud. En 1930, les groupes choisissent l'Écosse pour champ missionnaire; en 1932, la Suisse; puis la

France et le Canada sont visités ; en 1934-35, Norvège et Danemark, puis Suisse. 2. Cantonnés pratiquement, au début, dans l'évangélisation de milieux urbains ou d'universités, souvent limités à un recrutement de gens aisés, les groupes veulent élargir leur pénétration, atteindre les milieux ruraux et ouvriers, aller aider dans sa tâche et sur place, le clergé paroissial anglican ou non conformiste : ils font campagne en 1933 dans les diocèses de Gloucester et de Worcester et surtout, en octobre de la même année, à Londres et dans ses faubourgs, avec l'approbation officielle de l'évêque de Londres et du primat de Cantorbéry. La campagne de Londres qui s'ouvre par une cérémonie solennelle à la cathédrale Saint-Paul, présidée par l'évêque en présence de nombreux dignitaires, dont le primat anglican des Indes, est menée systématiquement pendant huit jours, en présence du Dr Buchman et par plus de quatre cents membres. 3. Au début, enfin, les groupes, naturellement bien accueillis par les églises dissidentes, travaillaient aussi dans l'Église établie, mais en dehors de toute consécration officielle, sous la tolérance des autorités ; la plupart des évêques anglicans ont pris officiellement position depuis : les uns, comme l'évêque de Londres, les patronent avec chaleur et participent à leurs réunions ; la plupart des autres ont entretenu leur clergé du problème posé par les groupes, dans leurs conférences et publications diocésaines ; les opinions, toujours prudentes et objectives, font en général bon accueil à l'esprit et formulent des réserves plus ou moins appuyées, sur les déficiences de principe et les dangers des méthodes. On y sent le désir de ne pas laisser dériver le mouvement vers une confusion confessionnelle ou la formation d'une secte, comme cela s'est produit pour le méthodisme de Wesley au XVIIIe siècle, le souci de l'assimiler en provoquant la formation, dans le cadre des

paroisses, de cellules analogues aux groupes, animées de la même vie et du même élan. Mais il y a bien des nuances ; des réserves gravement appuyées de l'évêque de Southwark à la tolérance compréhensive de l'évêque de Gloucester, de la vigilance pleine de sollicitude de l'évêque de Rochester à la critique systématique et fougueuse du Dr Henson, évêque de Durham, le seul d'ailleurs qui fasse preuve d'hostilité radicale.

Depuis une année environ, les échos sont plus rares, les discussions s'éteignent, les grandes manifestations font défaut. Mais on ne sait s'il s'agit d'un épuisement que rien ne faisait prévoir ou d'un travail profond, prélude d'une nouvelle extension.

II. — Principes et méthodes

1. *L'idéal spirituel des groupes.*

Le mouvement des groupes place son action d'emblée sur le terrain pratique et ne s'occupe pas de questions dogmatiques : il s'agit, non de réfléchir sur des problèmes spéculatifs, mais de convertir en actes conséquents une foi solide aux enseignements fondamentaux de l'Évangile acceptés par toutes les confessions chrétiennes : l'existence d'un Dieu personnel, révélé en Jésus-Christ, tout puissant et miséricordieux, cherchant le salut de l'homme pécheur, le stimulant et le conduisant par l'action permanente de l'Esprit-Saint vers une sanctification totale qu'il est radicalement incapable par soi de vouloir et de réaliser ; enfin la fraternité universelle dans le Christ.

De cette foi découle un plan de vie très simple ; un seul idéal : la perfection exigée par l'Évangile ; une seule condition pour l'obtenir : notre adhésion totale à la volonté

divine; un seul obstacle : le péché; un seul guide : l'Esprit-Saint. A chacun des articles de ce programme spirituel correspond, chez les groupes, une pratique concrète, frappante, à leur sens immédiatement efficace, directement calquée sur celles du christianisme primitif mais désignée par les mots d'un vocabulaire volontairement renouvelé : abandon total (*surrender*), partage spirituel (*sharing*), vie dirigée ou conduite de l'Esprit (*guidance*), etc...

Les groupes ne minimisent donc pas l'appel divin et le mot d'absolu qu'ils lui appliquent, indéfiniment répété dans leurs paroles et leurs écrits, le montre bien. Afin de préciser cette norme de conduite, ils l'ont d'ailleurs explicitée dans les quatre critères pratiques suivants :

1. Honnêteté et sincérité absolues vis-à-vis de Dieu, les autres et soi-même;
2. Pureté absolue en pensées et en actes;
3. Désintéressement absolu en toutes circonstances;
4. Amour absolu.

Beaucoup de chrétiens aisément satisfaits du « maximum possible » sont évidemment effrayés par cet idéal sans compromis et tout prêts, malgré l'Évangile, à le traiter d'utopique sinon de dangereux; mais si le mouvement a été rarement attaqué de ce biais, on a longuement fait remarquer que certains adeptes croient trop facilement avoir déjà réalisé cette perfection, deviennent intolérants à la critique. C'est un fait, mais la faute en est certainement, soit aux méthodes des groupes, soit aux individus et à leur humaine faiblesse, mais ne peut venir des principes.

2. *L'état d'abandon.*

Il s'agit maintenant de réaliser, à l'égard de cet idéal qui se confond avec la volonté divine et nous est rendu possible par la grâce seule, un état d'abandon total (*surrender*) qui implique une rupture complète avec la vie antérieure égocentrique et pécheresse. Citons le livre du Canon Grensted : *La personne du Christ* (1) :

> Cet abandon ne consiste pas... à reconnaître et adopter un nouvel idéal. Encore moins s'identifie-t-il avec une compréhension nouvelle ou l'adoption d'un système de croyances correctes... L'idéal découlera de notre vivante relation avec Christ et il sera la preuve d'une liberté nouvelle et non pas un autre lien. La clef de l'abandon est la foi et la base de la foi est l'amour. La foi n'est pas une croyance, mais la certitude avec laquelle des amis pratiquent la confiance... L'intelligence et la victoire morale suivront quand l'abandon de la foi sera profond et complet.

Canon Grensted ajoute avec prudence que ce revirement n'a rien en soi de spécifiquement chrétien et ne peut être à l'abri de tout danger que s'il est un abandon à la personne du Christ. Il insiste sur la variété infinie qu'il peut présenter suivant les individus et, avec une force spéciale, sur son caractère toujours et nécessairement incomplet et perfectible :

> Connaître Jésus c'est découvrir qu'il est encore inconnu. Quand nous tendons vers lui, il semble s'échapper de notre compréhension bien qu'il ne s'éloigne jamais au-delà de notre amour... une telle expérience est toujours une recherche et jamais un but atteint... Et l'amour même doit passer par la nuit afin de renaître (1).

(1) *The person of Christ.*

Dans la pratique, il en est souvent autrement : Quoi qu'il en soit de la grâce, la conversion, « l'abandon total » nécessitent une décision vigoureuse de l'homme, une inversion radicale et définitive de notre volonté, un « changement de vie ». Les groupes mettent surtout l'accent sur l'instant initial de cette transformation et le conçoivent, dans un désir d'efficacité pratique et de clarté concrète, comme un acte brutal sinon éclatant, sans préparation nécessaire, essentiellement fondé sur la confiance en Dieu et sans rapports avec les difficultés intellectuelles ou la compréhension des dogmes.

Une telle conception implique des notions psychologiques simplistes et comporte de graves dangers : Toute conversion étant un acte strictement personnel peut revêtir des aspects essentiellement variables et couvrir tout le champ émotionnel et intellectuel dans lequel on peut parler de Jésus. Il est donc au moins peu raisonnable d'attendre de tous des réactions analogues : une telle exigence provoquera chez les uns une illusion imaginative, chez les autres un découragement profond. Mais il faut reconnaître que cette tendance, si elle est très générale et illustrée par de trop généreux exemples, n'est pas le fait des meilleurs parmi les adeptes du mouvement.

3. *Le partage spirituel.*

La décision initiale acquise, l'âme doit chercher à se délivrer de la prison étouffante du péché antérieur. Buchman sentit que la confession des fautes reconnues et acceptées, la réparation du tort qu'elles ont causé à autrui produisaient une libération et donnaient à l'âme la paix et la joie.

Telle est l'origine du « partage spirituel (1) » (*sharing*) qui consiste, d'ailleurs, non seulement à confesser ses fautes pour délivrer son âme du remords latent et recevoir l'assurance du pardon, à se libérer des effets dangereux du refoulement des tendances et de l'angoisse qu'il produit, mais encore à mettre en commun, à divers degrés de profondeur, avec un ensemble plus ou moins grand d'individus, nos difficultés et problèmes, nos victoires et nos défaites, nos tristesses et nos joies, réalisant avec eux une communauté spirituelle où tout profite à tous, où tous partagent leurs faiblesses et leurs forces, à l'image de la société chrétienne primitive.

Parmi les divers aspects du *sharing*, considéré comme confession et témoignage, on peut distinguer plusieurs degrés :

1. Le partage à deux, sans réserve (ou *deepsharing*), pratiqué surtout dans les équipes (*teams*) d'évangélisation.

2. Le partage détaillé (ou confession détaillée) au sein d'un petit groupe d'individus du même sexe.

3. Le témoignage public, dans des réunions plus ou moins nombreuses, de la libération du péché et de ses effets sur l'âme, opérés par l'amour et la puissance de Dieu.

Ces pratiques ont soulevé de multiples critiques, surtout en ce qui concerne la confession des péchés ; elles posent divers problèmes que nous allons envisager brièvement. Il serait facile, en s'inspirant de la littérature anecdotique des groupes, de s'étendre sur certains faits d' « exhibitionnisme », fâcheux pour celui qui s'expose et celui qui écoute, ou de « nudisme moral », qui n'est

(1) Nous adoptons à regret cette traduction brève, mais imparfaite.

pas la simplicité du Royaume des Cieux, mais une insensibilité redoutable au caractère personnel du péché, une méconnaissance de la gravité profonde qui nous reste toujours d'y être tombé, dans la joie même d'en être pardonné. Il vaut mieux juger que caricaturer, témoigner des progrès accomplis que des maladresses initiales.

Il est évident, d'abord, que ces méthodes ne sont pas nouvelles, puisqu'elles nous viennent, disent eux-mêmes les groupes, de l'Église primitive et qu'elles n'ont jamais cessé d'être pratiquées. Les effets psychologiques de la confession sacramentelle, les bienfaits de la direction d'âme n'ont pas attendu, pour être connus, les découvertes modernes sur l'inconscient. La nouveauté est d'en avoir fait un usage généralisé et systématique : là aussi sont les dangers.

On a souvent accusé la confession sacramentelle de délivrer l'âme trop facilement, d'inciter indirectement à minimiser le péché et à le commettre plus aisément en constituant un inépuisable moyen de pardon. Les groupes veulent s'affranchir de ce risque par l'exigence d'une dépendance absolue vis-à-vis de la volonté divine et la régulation de la correction fraternelle. Mais à parler du péché si fréquemment, avec un tel sang-froid (sinon dans certains cas avec désinvolture) (1), sans le tremblement essentiel de toute âme devant Dieu, qu'ont toujours ressenti même les saints animés du pur amour, on peut sans doute faire éclater la mauvaise tension du désespoir, mais plus probablement aussi perdre le sens absolu de la chute.

Sommes-nous le jouet d'une répugnance personnelle,

(1) Voir les polémiques, à ce sujet, dans le *Church Times*, à propos de la campagne de Londres. La *Documentation catholique* en a traduit une partie (9 déc. 1933, col. 1132 s.).

ou trop impressionné par l'exubérance excessive, forcée, l'allure dégagée et dénuée d'humilité de certains et nombreux convertis qui confondent gaîté et joie, insouciance et paix, comme si le Christ n'avait pas explicitement dit que sa paix et sa joie n'étaient pas de ce monde? Certes, l'Évangile stigmatise le pharisien contracté, l'Église a canonisé Philippe de Néri et Thomas More, nous savons que l'humour peut servir l'humilité jusqu'à s'y incorporer et il s'agit d'Anglais dans les exemples que nous avons en vue! Malgré ces raisons, l'impression d'ensemble reste que la gravité fondamentale de la vie chrétienne et du péché est dangereusement menacée par le *sharing* chez ceux qu'une conversion superficielle n'a pas suffisamment préparés à une vie nouvelle.

Cette critique est corroborée par son inverse : il y a des fautes ridicules dont il n'y a pas lieu de parler (1) et des péchés graves qu'il vaut mieux taire aussi, car le récit d'une victoire sur eux garde, quand il s'agit d'instincts profonds, une terrible vertu de mal : nous faisons allusion ici aux fautes contre la pureté. Il y eut, au début des réunions des groupes et dans ce domaine, des erreurs malencontreuses indiscutables qui repoussèrent beaucoup d'âmes et en perdirent sans doute beaucoup d'autres. Et si, actuellement, comme l'écrivent l'évêque et le doyen de Rochester, on ne dit plus rien de cette nature dans les réunions publiques de personnes des deux sexes... si « la question reçoit l'attention de ceux qui dirigent le mouvement, le danger n'est pas totalement écarté (2) ».

En résumant nos critiques, disons que le *sharing*, l'accent mis sur la collaboration fraternelle, sont précieux

(1) Beaucoup de confessions ne sont qu'un tableau des plaisirs innocents de la vie (M. Harrison, *Saints...*, p. 100).

(2) *The Group Movement*, pp. 20-42.

et importants, mais que l'emploi systématique et universel qui en semble conseillé et a été si souvent un fait, manque de prudence et de discernement. Tout se justifie aisément quand on part des principes, beaucoup de réunions des groupes menées avec tact échappent, sans doute, partiellement ou totalement aux critiques faites; mais, si l'on garde en vue la faiblesse humaine en face de la puissance de Dieu, si, d'autre part, on donne aux faits leur poids statistique, il nous semble que, malgré certains progrès et assouplissements, la méthode, telle qu'on la pratique, demeure assez dangereuse.

4. *La direction.*

Toute vie changée doit devenir une vie dirigée : Dieu dirige nos vies quand elles lui sont abandonnées; c'est un principe essentiel du mouvement. Comment connaître sa volonté et jusqu'où se manifeste-t-elle dans les divers actes, d'importance si différente, que nous accomplissons chaque jour?

Les groupes acceptent et recommandent les moyens indirects bien connus avant eux : la prière, la lecture de la Bible et des auteurs spirituels, le conseil des amis à qui nous nous sommes confiés, voire le directeur de conscience, l'exercice de la raison et les intuitions du bon sens; l'action divine y est psychologiquement indiscernable, le plus souvent.

Mais ils ont aussi adopté une méthode de connaissance de la volonté divine que l'on peut qualifier de directe et qu'ils définissent ainsi : « Les lumières divines nous sont données directement par le Saint-Esprit, à travers la conscience, pendant que nous sommes paisiblement recueillis en attente devant Dieu (1). » Avant de chercher

(1) Le recueillement quotidien.

de quoi il s'agit en fait, décrivons ces moments de recueillement (ou *Quiet time*). On les pratique occasionnellement avant d'agir et systématiquement dans les réunions ou au début de chaque journée. L'esprit, sans prier ni méditer, recueilli simplement devant Dieu est attentif aux impulsions et suggestions qui traversent la conscience et se contente de les enregistrer, de les noter au besoin sur un carnet. Et ces indications souvent légères constituent pour certains un canevas d'activité.

Une telle méthode suggère une interprétation grossière et réaliste de l'action divine qui a été universellement adoptée au début et a trop souvent cours encore : Dieu dicte à notre esprit des actes précis et déterminés à accomplir; nous prenons, en quelque sorte, chaque matin notre tableau de travail du jour. Ainsi M. A. J. Russel (1) rapporte dans son premier livre que Buchman, la première fois qu'il se recueillit, entendit ces trois mots : « Tutz, Tutz, Tutz », surnom d'un étudiant relâché qu'il alla trouver et convertit. Ainsi ce clergyman dont M. Russell rapporte dans son deuxième livre qu'il entendit au moment de monter dans un toboggan cet avertissement : « Si tu y descends tu te casseras la jambe », et qui se la cassa effectivement (2). On nous dit aussi, dans l'avant-propos de la traduction française du livre de M. G. Allen, un des théologiens de ces pressentiments, que « la *guidance* s'exerce dans les plus petites choses, dans les infimes détails de la vie quotidienne, le chemin à prendre, la lettre à écrire, etc..., car, aux yeux de l'Hôte, rien n'est médiocre ou négligeable (3) ».

Nous n'avons rien à objecter aux faits; mais ce dont

(1) *For Sinners only*, p. 112.
(2) *One thing I know*, p. 207.
(3) *L'Hôte*, trad. française partielle, p. 7.

on nous parle n'est souvent que médiocre coïncidence, partie positive d'un ensemble incontrôlable, banalités sans caractère religieux. Sans doute les Actes des Apôtres sont-ils riches en phénomènes analogues de *guidance*, et nous devons aussi nous demander si l'hypnose des causes secondes ne nous fait pas regarder pratiquement de telles interventions comme révolues ou exceptionnelles (1). Sans doute aussi le Saint-Esprit, s'il habite vraiment en nous, nous inspire-il secrètement la manière chrétienne d'agir, et cela d'autant mieux qu'une âme vivra dans la disposition d'esprit habituelle d'obéir à Dieu. Mais jamais les « réveils », si riches en faits de même genre, n'ont admis une inspiration aussi facile et certaine (2).

Les groupes se sont rendu compte des inconvénients pratiques de l'infaillibilité conférée par la *guidance* non contrôlée à nos désirs, et ils recourent à ce quadruple critérium pour chaque direction reçue.

1. Cette inspiration va-t-elle à l'encontre du plus haut idéal que nous possédions déjà?

2. Est-elle absolument honnête, pure, désintéressé, charitable?

3. Y a-t-il contradiction avec ce que le Christ nous a précédemment révélé dans la Bible?

4. Y a-t-il conflit entre nos responsabilités et nos devoirs envers autrui?

(1) *The Group Movement.* Schemes issued by the Archbishops Advisory Committee, n° 3, p. 3.

(2) Finney écrit : « L'Esprit guide les chrétiens en leur donnant un discernement spirituel quant aux mouvements et procédés de la Providence... La raison pour laquelle des personnes... discernent les indices de la volonté de Dieu, n'est point qu'elles possèdent une sagesse supérieure, mais que l'Esprit de Dieu les conduit à voir les signes des temps. Et ceci non par révélation; mais elles sont amenées à voir comment convergent en un seul point différentes directions de la Providence » (*Discours*, pp. 109-110).

Nous revenons avec ces questions (1) sur un terrain chrétien et, sans doute, dans le futur, à une matérialisation moins grossière de l'inspiration divine, à une séparation moins radicale du *Quiet time* d'avec la prière et la méditation.

Si d'ailleurs les réflexions qu'elles suggèrent ne lèvent pas les doutes, on conseille d'attendre et de prier, de consulter un ami ou un groupe d'amis également dirigés. Enfin, si la matière est vraiment grave, intéresse le mouvement, par exemple, on consultera le « groupe central » formé du Dr Buchman et de ses collaborateurs immédiats.

On peut remarquer ici que l'inspiration mécanique garde tous ses dangers au sein d'un groupe et que l'autorité du groupe central a un caractère parfois inquiétant : en principe, elle n'a rien de hiérarchique, car les groupes professent n'avoir aucune organisation, et demeure basée sur l'affection chrétienne, la confiance que Dieu dirige tous ceux qui lui sont donnés et la vie du groupement tout entier. Mais, en fait, le prestige du Dr Buchman est si grand que certains critiques l'ont comparé à une infaillibilité (2). Cette opinion est excessive; mais Buchman, qui n'est ni une grande personnalité religieuse, ni un prédicateur foudroyant, ni un organisateur génial, et qui laisse à chaque membre du groupe central même une grande liberté de pensée et d'action, jouit, malgré son humilité, d'un prestige qui apparaît parfois dictatorial (3).

(1) Nous ne chercherons pas à les critiquer en détail : V. Henson, *The Oxford groups*, p. 68, 1re édition.

(2) Henson, p. 74 : « Autant que j'aperçoive, l'autorité du leader des groupes est sans appel. »

(3) Le Rév. Chavasse, évangelical, écrit : « La loyauté vis-à-vis du groupe ne menace pas les autres loyautés tant qu'elles lui demeu-

III. — Méthodes de propagande

Après avoir considéré l'aspect individuel de la vie religieuse des groupes, étudions leurs méthodes de propagande.

1. *Exigence universelle de l'apostolat.*

Ils affirment d'abord l'exigence universelle de l'apostolat comme conséquence de la charité fraternelle et du commandement divin explicite : celui dont la vie est changée reçoit une vocation missionnaire, distincte de celle du clergé, mais aussi pressante. Il est important, certes, de voir rappeler dans notre monde devenu terre de mission que la vie de tout chrétien doit être un fait tangible, une question pour ceux qui l'entourent, un exemple et un secours pour ceux qui cherchent. N'est-ce pas là une forme de la collaboration des laïques à l'action religieuse, un aspect du sacerdoce universel que les catholiques désirent tant mettre toujours plus en pratique? Mais ici encore, la systématique, le caractère simpliste des conceptions relatives à la conversion et à l'apostolat n'ont-ils pas nui, dans les Groupes, à ce que cette pensée avait de juste? Faire au néophyte à peine converti, peu renseigné sur les implications de sa foi, à la merci des doutes et des retours de sa vie antérieure, un devoir précis de commencer immédiatement la conversion de ceux qui l'entourent, n'est-ce pas aller souvent

rent subordonnées. Je connais des membres qui ont été obligés de quitter le mouvement parce que la loyauté vis-à-vis du groupe demandait de négliger les appels de la vérité ou du devoir... Et l'importance extrême donnée au groupe en tant que corps tend à obscurcir le caractère central de l'autorité du Christ. » (*Record*, 18 nov. 1932).

au-devant de l'insuccès, voire de la catastrophe? De l'insuccès, car un tel néophyte est bien faible encore et se heurtera aux plus élémentaires objections; à la catastrophe, peut-être, car il arrive que l'enthousiasme du début ne résiste pas aux premiers échecs, que le désabusement survienne, qu'avec la ferveur émue des premières semaines disparaisse l'attachement à tout christianisme, et que l'état de cette âme « devienne pire que le premier ».

2. *Le « team ».*

La méthode caractéristique, sinon parfaitement originale, de l'apostolat des groupes est l'action de l'équipe (*team*); localisée dans une paroisse ou étendue à un district, elle a des analogies avec les missions pratiquées de tout temps; mais elle en diffère par l'emploi principal d'évangélistes laïques dont l'action, à notre époque, est plus impressionnante que celle des ecclésiastiques (1).

Le *team* se compose de convertis vivant dans l'abandon à la volonté divine et pratiquant le partage complet (*full sharing*). Il forme une unité parfaite et comprend surtout des jeunes gens pleins d'allant et bien entraînés. Nous avons déjà dit que c'est une force de premier ordre; décrivons très brièvement son action.

Dans le cas d'une mission locale, les choses se passent à peu près ainsi : un ministre, anglican ou non-conformiste, voit l'atmosphère de sa paroisse s'attiédir et réagit sans succès; il entre en contact avec les groupes et sa vie est « changée ». Il fait appel à un *team* qui vient dans sa paroisse, y pratique les réunions habituelles, fouette

(1) « De notre temps un groupe de laïques fait beaucoup plus d'impression sur l'incroyant. » *The group Movement*, par l'évêque et le doyen de Rochester, p. 12.

les âmes et laisse l'Église transformée. (Les témoignages enthousiastes rendus par les ministres ne sont pas rares, mais sont tous immédiats et sans grande portée.)

Dans le cas d'une mission générale, par exemple celle de Londres plus haut citée, un ensemble de *teams* s'établit dans un district et tient toutes sortes de réunions : lunchs pour les personnalités, petites réunions dans les maisons particulières, réunions d'ensemble dans de grandes salles ou dans les églises. Dans presque tous les cas, la méthode est la même : on fait des invitations par circulaires et affiches où sont résumés les besoins du temps, l'impuissance des méthodes profanes à résoudre les problèmes de la vie individuelle et sociale, la puissance de l'Évangile et les succès des groupes. Dans l'assemblée réunie on crée une atmosphère très prenante par des témoignages typiques et variés. Quand tous ont parlé, on pratique le *Quiet Time* et la parole est ensuite donnée à ceux qui ne sont pas convertis pour expliquer leurs sentiments, dire ce qu'ils ont acquis à la réunion et s'ils sont décidés eux aussi à changer leurs vies.

3. *La « house party ».*

La forme initiale et la plus fréquente encore de l'action des groupes est la « house party ». On désigne sous ce nom des réunions plus ou moins nombreuses (parfois quelques centaines de personnes à la fois et jusqu'à quelques milliers se remplaçant au cours de la *house party*), plus ou moins longues (de quelques jours à quelques semaines), qui ressemblent assez à ce que nous appelons des journées.

On y célèbre ordinairement un service de communion chaque jour (dans les réunions nombreuses au moins) et

chacun assiste au service de sa confession (1). Viennent ensuite le *Quiet Time*, recueillement pratiqué en commun, des réunions d'ensemble occupées par divers témoignages et où toute critique est interdite, enfin des réunions plus libres et plus restreintes et sans doute plus prenantes et plus fructueuses.

Commentons un peu ces méthodes, brièvement et sèchement décrites, en faisant ressortir la nature de l'impression faite sur les assistants :

a) L'atmosphère des réunions des groupes est parfois émouvante, mais souvent aussi chargée à l'excès. Tout ce qui est personnel et profondément vécu frappe et éclaire souvent; l'accent des témoignages, surtout des plus récents, bouleverse l'auditeur, le jette hors de la routine paresseuse ou complaisante dans laquelle il regarde sa vie. Et il y a naturellement ici à la fois heureux effet et danger : car l'émotion est source de clairvoyance et de fabulation et, sous ce second aspect, conduit aux décisions irréfléchies et fugaces, prises, sur le coup, pour un mouvement définitif de l'âme tout entière.

b) D'autant plus grave est ce danger, que la pression exercée sur les assistants est très forte; quand l'évangéliste ou l'ami espère convaincre, il insiste à temps et contretemps et ceci a deux effets contraires : un effet d'entraînement qui emprunte au caractère aimable et vivant de l'apôtre, à la conviction enthousiaste qui l'anime après une expérience proche et désirable; un effet de répulsion chez ceux qui détestent l'effraction spirituelle et qui ne sont souvent ni les moins généreux, ni les moins profonds.

c) La *House Party* risque ainsi d'apparaître comme une

(1) Le *Church Times* s'est fait plusieurs fois l'écho du malaise produit par des services d'intercommunion.

technique basée sur une conception étroite de la conversion et non pas seulement une retraite où l'âme, débarrassée de la gangue des soucis et des occupations externes, peut, dans le recueillement et par l'exemple, saisir l'exigence divine et mûrir personnellement son abandon.

d) C'est pourquoi le succès est si difficile à apprécier. Il est réel et parfois impressionnant. Mais on ne compte pas ceux qui sont partis désabusés, et on ne peut encore, à cause d'une trop courte expérience, juger des conversions qui s'y opèrent. D'autre part, il ne faut pas négliger ceux pour qui la *house party* n'a été qu'une première révélation de la vie intérieure, qui n'y ont rien décidé et qui, seul à seul, ont débrouillé lentement le caractère inéluctable du pas décisif. Les plus beaux résultats sont, sans doute, parmi eux.

IV. — Succès

Est-il possible, malgré les difficultés signalées, de faire le bilan de l'action passée des groupes? On risque de donner des impressions tout à fait subjectives, comme le montrent les opinions relatives à la campagne du Canada. Celle du Canon Grensted, qui sait pourtant juger sans emballement et la décrit comme triomphale, et celle des trente pasteurs de Toronto, qui écrivent, dans un rapport officiel de février 1933 : « Les mouvements de ce genre ont leur valeur, mais ils laissent très fréquemment l'Église avec plus de problèmes qu'ils n'en résolvent. Ce genre de « pentecôtisme » (1) fait peu de convertis en

(1) Le pentecôtisme est un mouvement de réveil, né en Angleterre,

dehors des fidèles habitués de l'Église, et en beaucoup de cas il les détourne des devoirs de la foi (1). »

Il y a sans doute d'innombrables récits et témoignages de dévoyés, d'escrocs, d'anarchistes, d'ivrognes, etc..., qui se sont convertis et sont devenus des apôtres intrépides. De nombreux chrétiens affirment, eux aussi, qu'ils n'ont réellement découvert le message évangélique qu'au contact des groupes. Des clergymen entraînés à l'apostolat, des théologiens dont la tendance était parfois, comme chez Brunner, peu favorable *a priori* aux groupes, voient dans le mouvement la promesse du réveil des Églises et des conquêtes prochaines qu'ils espéraient depuis longtemps.

Les témoignages contraires abondent : nous avons cité celui des trente pasteurs de Toronto; nous fera-t-on grief de rapporter le témoignage de l'éditorial du *New outlook* du 21 décembre 1932 (journal de Toronto publié sous l'autorité de l'Église unie du Canada) relatif à la même campagne : « La première réunion... était un exemple de l'exhibitionnisme le plus éhonté que nous ayons vu... Mais cette première soirée, déjà répréhensible, méritait un reproche plus grave encore. Une réunion de pasteurs où des questions sexuelles ont été discutées nous restera comme un des souvenirs les plus hideux de notre vie... Mes correspondants expriment leur dégoût pour les flagorneries à l'égard des hommes riches et haut placés, pour l'exagération grotesque de la propagande, pour le luxe et l'extravagance inouïs des équipes en voyage, pour le caractère artificiel du *sharing*... Presque tous insistent

insistant sur les guérisons corporelles autant que sur la conversion. Introduit en France par M. Scott, il fait quelque bruit dans le protestantisme du Sud-Est depuis trois ou quatre ans.

(1) Cité par Henson, Lettre au *Times*, 17 septembre 1933.

sur la rapidité avec laquelle l'excitation religieuse s'évanouit et l'insignifiance des résultats durables. »

Et si l'on récuse un réquisitoire aussi dur, comme manifestant un parti pris de dénigrement, il faudra néanmoins accepter que dans beaucoup d'endroits les résultats acquis sont rapidement annulés, qu'à Oxford même le nombre des adhérents décroît constamment (1), et que les groupes, à leur retour, n'ont guère de succès sur un terrain déjà évangélisé par eux.

Qu'il s'agisse d'un défaut de mise au point, l'effet temporaire des maladresses d'un enthousiasme imprudent demeure posible. Canon Grensted assure que les excès dont nous avons parlé ne « sont pas plus caractéristiques de l'esprit essentiel des groupes que les incompréhensions, superstitions et obscurantismes de quelques évangéliques et anglo-catholiques ne le sont de l'Église anglicane dans son ensemble (2) ». Il semble vrai que la responsabilité des dirigeants et des *teams* soit considérable dans le succès ou l'échec des campagnes : ou bien les groupes peuvent réussir à stimuler le désir d'une religion profonde s'ils sont sagement guidés et contrôlés, ou bien s'ils laissent faire les novices et les légers, ils ne font que produire un malaise et soulever une répulsion chez les meilleurs et n'obtiennent qu'un jeu médiocre et fugitif chez les autres. « Nous les voyons opérer des merveilles en Afrique du Sud où ils furent sagement conduits. Nos impressions de leurs missions en Amérique sont beaucoup moins favorables. Ce qu'ils feront en Angleterre dépendra des hommes pondérés et sages qui ont identifié leur vie à celle du mouvement.

(1) *Church Times*, 27 octobre 1933.
(2) *Oxford and the groups*, p. 201.

Leur responsabilité est grande (1). » La calme assurance du Canon Grensted qui est l'un d'eux est un gage, mais il nous semble que si l'esprit essentiel est inattaquable, des méthodes aussi sensibles aux facteurs individuels, dont la première application a des effets si contrastés, doivent être profondément modifiées et assouplies avant d'être généralisées. Quoi qu'il en soit du futur, le mouvement n'est pas sauf.

Voyons maintenant si l'expansion du mouvement peut être aussi indéfinie qu'on nous le dit : l'origine, les dirigeants, la structure des méthodes, le cadre matériel de l'action des groupes les conduisaient vers la classe aisée : public d'université, de gens éduqués, capables d'analyse intérieure, disposant des loisirs nécessaires aux « house parties », de l'argent qu'exigent les voyages et les séjours dans les hôtels souvent luxueux où elles se tiennent. On a beaucoup insisté sur ce dernier point, sur le scandale du luxe de certaines réunions, sur le mystère des finances des groupes, etc... Points apparemment secondaires qui soulèvent un problème grave. Les groupes peuvent-ils, comme ils le veulent, appliquer leurs méthodes aux ouvriers, aux paysans, à la classe populaire en un mot; ceux-ci peuvent-ils pratiquer le *Quiet Time* et le *sharing*, profiter des réunions telles que les font les groupes? L'expérience de la campagne de Londres faite dans les quartiers pauvres de l'East-End est ambiguë : elle a surtout prouvé, semble-t-il, l'inexpérience des équipes en face d'un auditoire populaire. Les réunions ont gardé leur cadre normal, les témoignages, sauf ceux de quelques ouvriers ne différaient pas de ceux qu'on entend aux « house parties ». Il apparut que l'abandon

(1) *Church Times*, 2 février 1934.

(*surrender*) n'est pas clairement compris par l'ouvrier dont la vie intérieure est restreinte, que les péchés dont les orateurs déclaraient avoir triomphé ont souvent pour lui un caractère irréel (1) et qu'enfin, il lui est difficile de pratiquer le *sharing*, en groupe et certainement aussi d'homme à homme, dans le même milieu.

Enfin, disons que la base de l'action des groupes parmi les pauvres est trop étroite; le climat de bien-être matériel qu'elle présuppose actuellement n'est pas fortuit; on peut facilement écouter la voix divine quand le corps est satisfait, mais la souffrance physique du miséreux, la croix de son malheur terrestre enlèvent souvent tout caractère réel à la conversion qu'exigent les groupes (2). C'est, au fond, la question sociale qui surgit ici de biais, à laquelle les groupes font souvent une réponse enfantine et purement verbale quand ils pensent qu'il suffit aux individus de se convertir pour que tout revienne à l'ordre divin dans la vie sociale (3).

V. — Jugements

Relations avec les Églises (4).

Nous avons déjà, en décrivant leurs méthodes, fait diverses critiques à l'action des groupes. Il faut les

(1) Et par suite excessif, comme en témoigne cette réflexion curieuse : « Je pense que vous êtes de bien plus grands pécheurs que nous », faite par un Londonien à un membre de groupes, *Church Times*, 12 janvier 1934.

(2) Ceci ne méconnaît ni la vertu de l'ascèse, ni l'exigence fondamentale de l'esprit de pauvreté.

(3) On trouvera une plus longue discussion sur ce point, *Oxford and the groups*, p. 72.

(4) Nous employons ce mot dans son sens courant et non théologique.

reprendre d'un autre point de vue : La communauté chrétienne s'est constituée dès le début et avec une perfection croissante en Église caractérisée, par de multiples éléments : dogme, hiérarchie, sacrements, culte ; elle a proposé à ses adeptes un idéal concret de vie et de prière. Le groupe permet-il à ses membres de faire leur place à ces exigences ; n'en néglige-t-il pas certaines, n'en démasque-t-il pas dangereusement certaines autres, ne risque-t-il pas, par la loyauté qu'il exige, d'obscurcir l'obédience aux églises et ne tend-il pas à former, même malgré lui, une société nouvelle les ignorant et prête à s'opposer à elles et à s'en séparer en cas de conflit ?

Les groupes se défendent, sans doute, contre les accusations de ce genre. Ils ne sont pas une église, n'imposent aucune croyance, ne possèdent pas de distinctions cultuelles, n'ont pas d'organisation : en un mot, ils n'interfèrent pas avec l'Église et l'aident seulement dans son apostolat. Bien plus, Canon Grensted montre, avec une logique parfaite, que l'adhésion aux groupes renforce les liens confessionnels puisqu'elle amène le converti, par la profondeur de vie qu'elle exige, à participer de plus en plus à la vie de son Église.

Mais les faits sont souvent autres : l'exclusivisme des groupes est un des aspects les moins niables et les plus déplaisants du mouvement : on a entendu certains de leurs membres soutenir sans sourire que l'on ne pouvait guère être chrétien à plus de 1 o/o en dehors d'eux, critiquer âprement les Églises, les déclarer définitivement périmées et inutiles, etc... N'appuyons pas sur ces américanismes puérils, constatons une amélioration certaine à ce point de vue, que manifeste bien la comparaison des deux livres standards de M. Russell. L'évêque de Rochester écrit cependant : « L'attitude des moins prudents, qui

ressemble souvent à de l'arrogance, crée beaucoup de préventions; les groupes devraient dire en toute clarté qu'ils acceptent l'opinion des plus sages et ne se considèrent pas comme le seul mouvement de l'Esprit à notre époque (1). » Canon Grensted souligne d'ailleurs que le problème retient l'attention des dirigeants et une adaptation meilleure rendra peut-être cette critique ultérieurement caduque.

Si nous cherchons maintenant, pour détailler quelque peu, à apprécier le caractère général de la piété des groupes, nous sommes frappés par son caractère autocentrique, ses aspects utilitaires et quasi-mécaniques. Il semble, très souvent, que l'équivoque déjà signalée à propos de chaque méthode aboutisse à une transposition systématique des valeurs chrétiennes. La sécurité du chrétien abolit le respect profond et frémissant devant le mystère divin; les signes de la révélation sont confondus avec le succès immédiat et tangible; ils ne sont plus reçus par l'homme avec le sens de la gratuite bonté divine, mais considérés comme manifestation d'une liaison normale, voire nécessaire, entre l'homme et Dieu. La joie et la paix des parfaits sont confondus avec une gaieté factice, une attitude dégagée et affectée, comme si la conversion devait supprimer pour toujours les angoisses intérieures, ramener le péché antérieur au rang d'un fait étranger et inoffensif, faire du pardon le simple dépôt d'un fardeau oppressant.

Il est d'ailleurs très frappant que la prière ne paraisse pas être le centre de la vie religieuse des groupes; en particulier, « la prière dans son sens le plus complet de confession, d'adoration et de demande, tous éléments

(1) *The group Movement*, p. 22.

essentiels de la communion de l'âme avec Dieu, est rarement pratiquée dans le *Quiet Time* (1) ».

Les groupes insistent sur le caractère universel des bases de leur action, s'adressent à tous les chrétiens; ils vont même parfois jusqu'à prétendre rétablir la vie de l'église primitive et créer un œcuménisme vécu, prélude sinon réalisation de l'unité de l'Église. Mais, en fait, ils ne réalisent guère qu'une union antéchrétienne entre leurs membres : ils n'admettent, au fond, comme postulats que le besoin de Dieu chez l'homme et la nécessité de s'abandonner à lui pour en recevoir les dons; et si le christianisme forme le cadre concret de leur développement, ce n'est point par essence, mais secondairement; les faits fondamentaux de la foi, le credo ne leur fournissent qu'un langage et ne font pas vraiment partie intégrante de leur message. Cette position n'est pas seulement déficiente pour nous, elle est instable et menaçante pour eux. Prenant tout à fait au sérieux leur prétention de retrouver la chaude expérience chrétienne primordiale, d'une part, nous la croyons irréalisable sans l'assimilation du développement positif des siècles qui en est l'expression, et, d'autre part, il est parfaitement impossible et peu désirable de s'en tenir à une foi indifférenciée et sans dogme. Négliger pratiquement la doctrine, c'est en caricaturant la nature et en méconnaissant la valeur religieuse, mutiler l'appel chrétien qui s'adresse à la personne humaine tout entière, s'exposer à la stérilité rapide d'un apostolat inadapté aux besoins contemporains, courir aux catastrophes de la division et de l'affaiblissement de la vie religieuse elle-même. L'expérience de certain protestantisme, l'élan des études théologiques auquel nous

(1) *The group Movement*, par l'évêque et le doyen de Rochester, p. 40.

assistons, montrent que les groupes sont en ce domaine à la croisée des chemins. Ils ont d'ailleurs senti le danger et de divers côtés on assure qu'ils cherchent à développer sérieusement leurs « bases dogmatiques », à rétablir dans leurs méthodes la part de l'intelligence; mais les quelques essais parus jusqu'ici sont trop insuffisants pour permettre aucun jugement.

A côté de ces critiques négatives, il serait injuste de ne pas résumer ici ce que les groupes cherchent à développer de meilleur dans les églises : le sens absolu et totalitaire de l'exigence divine sur nos vies; notre impuissance radicale à la réaliser sans l'aide constante de la grâce à laquelle nous devons adhérer par un abandon parfait. L'affirmation vigoureuse, bien qu'incomplète, de la fraternité entre chrétiens, à la fois dans le domaine spirituel et le domaine matériel; la mise en pleine valeur de l'apostolat laïque et par le groupe, qui brise la cloison entre ecclésiastiques et laïques et généralise, dans un monde où l'Église est dispersée et parfois cachée, l'esprit et le rayonnement de présence et de conquête tant désiré de tous côtés, le bienfait du recueillement dans la vie personnelle, du contact fréquent avec la vie cachée de la grâce en nous; enfin la diffusion d'un christianisme alerte, centré sur l'œuvre à faire et non plus accroupi sur certaine pensée stérilisante du salut où domine la crainte eudémoniste du châtiment, moins inspiré par le besoin de faire le bien que d'éviter le mal, au prix même de l'action.

VI. — Conclusion

C'est pourquoi, si nous en venons à chercher l'avenir des groupes, il faut nous éloigner de deux opinions extrêmes, par trop simplistes : 1) considérer le mouvement

comme un réveil banal, phénomène bien connu et classé, dont il suffira de canaliser les dangers, qui disparaîtra après quelques orages locaux, sans gravité si l'on est assez prudent avec lui ; 2) l'accueillir comme la panacée infaillible à nos maux, l'église nouvelle, à laquelle sont promis les mêmes fruits et la même expansion qu'au christianisme primitif.

Sa première valeur est celle d'un double symptôme : celui de la léthargie désolante des églises, d'une « agonie » du christianisme en certains milieux ; celui de sa puissance et de sa renaissance possible et même actuelle. Le mouvement des groupes est un aspect de l'intense fermentation qui s'éveille parmi nous en divers domaines ; un discrédit complet de la vie stabilisée par les générations précédentes, les désordres de la vie économique, politique et sociale, un trouble, une inquiétude profonde ont donné, à la jeunesse surtout, un élan généreux et parfois héroïque pour chercher une issue. Mais ce mouvement issu du christianisme protestant anglo-saxon, a vécu jusqu'ici sur une base assez mince, trop vite considérée comme suffisante et dont l'étroitesse lui suscite actuellement des problèmes et des difficultés. S'il tient à son caractère général, superficiel et exclusif, s'il ne consent pas, au prix même de succès faciles mais de pure apparence, à se débarrasser des conceptions enfantines que nous avons signalées, il s'usera vite et disparaîtra sans laisser plus de traces que maints réveils antérieurs. S'il sait, en gardant l'autonomie suffisante à garantir l'élan initial, s'adapter aux cadres des églises, il pourra, loin de les ébranler, de chercher à les remplacer, faire fructifier l'héritage qu'elles conservent comme un dépôt plus ou moins passif. Il s'agit de savoir si le mouvement saura comprendre qu'il est un moyen limité, assez souple dans sa généralité pour s'adapter aux exigen-

ces confessionnelles d'un certain nombre d'églises, et non pas un tout, une fin: ce qui l'amènerait fatalement à constituer une communauté close, ennemie des autres pour faire sa place à côté d'elles. Adaptation locale et cependant trait d'union entre les différentes églises non catholiques, telle nous semble être, pour l'instant au moins, la balance délicate qui réglera la position des groupes. Sa tâche est celle d'un éveilleur d'âmes, présentant un christianisme en actes et non seulement prêché, d'un serviteur de l'Église, reconnaissant son autorité avec respect et pleinement conscient de sa valeur sacramentelle. Il s'agirait donc moins, à notre jugement, d'un mouvement unifié et aussi systématique qu'il l'est encore actuellement, que de mouvements parallèles, plus ou moins reliés selon les affinités confessionnelles et opérant dans les différentes Églises. Nul doute, d'ailleurs, que le rapprochement des différentes confessions qui s'opérerait ainsi, non pas dans des conférences réservées aux théologiens et dont le fruit, si beau soit-il, leur est réservé et échappe aux masses, n'amène une compréhension réciproque de celles-ci, très propre à dissoudre certains particularismes sentimentaux hérités des circonstances historiques. Une telle tâche, difficile, n'est peut-être pas excessive pour la générosité des groupes; on comprend facilement sa portée.

L'imagination est un faible soutien pour de telles espérances! Y a-t-il dans la réalité présente des points d'appui sérieux pour ces réflexions? Nous pensons que les rapports actuels des groupes et de l'Église anglicane les vérifient quelque peu (1). Celle-ci était bien préparée à les accueillir; plus qu'aucune autre Église non catholi-

(1) Nous nous rallions aux conclusions de l'évêque et du doyen de Rochester.

que elle a senti le besoin de redonner au message chrétien son pouvoir conquérant et son prestige social : elle a poursuivi avec persévérance l'adaptation souvent précipitée de la pensée chrétienne aux progrès de la science; elle a cherché à affermir l'Église par des tentatives d'union généreuses, mais parfois dangereuses; enfin, consciente de son discrédit auprès de la jeunesse, elle a cherché divers moyens de la ramener à elle. Tous ces plans n'ont pas eu de succès vraiment profond.

On comprend dès lors que l'Église anglicane ait vu dans le mouvement des groupes, malgré ses dangers, un puissant moyen d'opérer ce « renouveau » dont elle se préoccupait tant. Aussi « dans l'ensemble de la communion anglicane se manifeste un vigoureux désir de comprendre et d'utiliser le mouvement. Presque toutes les indications montrent que, si quelques difficultés peuvent être éclaircies, la pleine force de la vie nouvelle qu'il apporte pourra être introduite dans l'Église (1) ».

La cordialité des rapports est d'ailleurs réciproque et toute idée de sécession paraît abolie. Les groupes eux-mêmes affirment « qu'ils doivent rester dans l'ancienne Église s'ils veulent accomplir tout ce dont ils sont capables. Ils ont besoin de son fondement et de son appui et ne désirent nul autre état que de demeurer dans son sein, à tel point que, si on leur posait la question d'une séparation future possible, ils affirmeraient qu'elle ne viendrait pas d'eux (2) ». Cet optimisme, de la part de personnages aussi autorisés et prudents que l'évêque et le doyen de Rochester, ne lève pas tous les doutes, mais témoigne d'un sérieux effort de collaboration entre l'Église établie et les groupes.

Il semblerait que les diverses églises protestantes anglo-

(1) *The group Movement*, pp. 45-46.
(2) *Ibid.*

saxonnes dussent accueillir encore plus favorablement les groupes que l'Église anglicane; beaucoup de problèmes n'existant pas pour elles qui se posent avec acuité pour celle-ci : questions dogmatiques, rapports avec la hiérarchie, sacrements, etc... Il ne semble pas qu'il en soit toujours ainsi; si le mouvement y a pris un départ foudroyant, son usure s'y fait, croyons-nous, rapidement sentir. Livré à lui-même, développant ses mauvaises tendances autant que ses meilleurs aspects, son action demeure transitoire, superficielle, aboutissant rapidement à une saturation, un travail de « nouveaux commencements » où les pertes égalent les succès et qui prélude ordinairement à la perte de l'élan initial. D'ailleurs, dans ces églises souvent et actuellement travaillées par d'autres réveils locaux, pratiquant des méthodes d'évangélisation voisines de celles des groupes, l'accent de nouveauté de l'apostolat pratiqué par ceux-ci, qui est un élément indéniable de leur succès en terrain anglican, disparaît à peu près.

Il reste néanmoins qu'elles aussi, et les autres églises protestantes, ont besoin de revivifier l'idéal chrétien, que les groupes peuvent être, parmi elles, le choc stimulant qui les réveillera : Le professeur Brunner a traduit avec force l'espérance qu'il en soit ainsi; il ajoute, en songeant aux multiples dangers du mouvement : « C'est de ce choc stimulant dont j'avais besoin, dont beaucoup avaient besoin comme moi et dont l'Église tout entière a besoin, qui m'importe seul... Rien n'est lié à Oxford, mais tout dépend de ce choc, de notre point de vue humain, au moins (1). » C'est rappeler aussi qu'une évolution des groupes est nécessaire et que leur état actuel n'est qu'un commencement.

(1) *Meine Begegnung mit der Oxforder Gruppenbewegung*, p. 31.

Ayant pénétré dans le protestantisme suisse et français, bien accueilli par les pasteurs, nous ne pensons pas qu'il y ait autant retenu l'attention que dans les pays anglo-saxons, ni que son expansion y puisse être importante ni rapide. Les groupes ont essayé d'entamer également les luthériens et réformés allemands : quelques livres caractéristiques ont été traduits (1), le mouvement a débuté dans quelques cercles, mais la tourmente de 1933, déclanchée par le mouvement national-socialiste dans les Églises allemandes, a, depuis, absorbé l'intérêt ; il semble que Buchman et ses collaborateurs aient vu, comme d'autres, un authentique besoin de rajeunissement et de rénovation chrétiens dans le mouvement chrétien allemand et espéré en lui, avant le developpement de ses tendances paganisantes, un collaborateur possible. C'est là, sans doute, l'origine de quelques rapports de Buchman avec le célèbre évêque de Brandebourg, chef des chrétiens allemands, Hossenfelder, complètement oublié depuis, et qu'on a pu voir sur la scène du Central Hall, à l'ouverture de la campagne de Londres (2). Tout cela semble avoir disparu, et sans doute pour longtemps.

En ce qui concerne enfin l'Église catholique, les groupes n'ont touché encore que quelques-uns et n'ont pas trouvé, semble-t-il, de grandes sympathies. Nous pensons que, dans son aspect actuel, le mouvement n'y est pas acceptable et n'y serait pas vraiment efficace. Nous ignorons s'il voudra ou pourra réaliser l'adaptation nécessaire. Mais nous pensons que les éléments précieux du christianisme, qu'il a mis en lumière et dont il a prouvé l'efficacité, doivent avoir leur place dans les mouvements

(1) Les ouvrages de Russell notamment (Klotz, Gotha).
(2) *Church Times*, 20 octobre 1933.

parallèles suscités dans le catholicisme, dans l'action des groupements constitués de jeunesse ou des cercles moins organisés, mais déjà si féconds. Il n'y a, sans doute, aucune impossibilité à voir développer, par certains d'entre eux, un apostolat parallèle à celui des groupes en conformité avec l'esprit de l'Action catholique.

Nous n'avons pas à faire de suggestions, mais à constater, en terminant, qu'en divers lieux, modelés par des hérédités spécifiques, sur le plan pratique à côté du plan théologique, des mouvements de tendances communes témoignent d'un renouveau profond de vie religieuse. Ce serait la consécration des groupes, après un passé déjà riche, quoique mélangé, d'éveiller définitivement en pays anglican, où ils nous semblent vraiment efficaces, le renouveau tant attendu, de mettre en lumière en face d'Églises contractées dans une défensive stérile, plus ou moins honteuses de leur message, la jeunesse et la puissance de l'Évangile.

C'est ce qu'il nous semble plus chrétien d'espérer, sans que les faits actuels permettent de décider.

G. Lestang et E. Dupraz.

Chronique de Liturgie

Études et textes

Leçons du Bréviaire

Par les temps agités que nous traversons, au milieu même de l'inquiétude universelle, il est excellent de constater la portée pratique que l'on reconnaît de plus en plus à la liturgie. Sa valeur comme élément de sanctification ne fait plus de doute pour personne. Ce qu'on s'efforce de faire pénétrer davantage dans les esprits réfléchis, c'est que les textes de la liturgie sont des mines inépuisables de doctrine chrétienne. Ces documents ont leur importance au point de vue simplement littéraire, et l'on ne saurait prendre trop de soins pour les établir de la façon la plus scientifique. Mais la science de la liturgie ne peut pas se borner à une pure question d'édition de textes. Tout invite, au contraire, à dépasser ce travail, indispensable sans doute, mais somme toute préliminaire, comme l'est le moyen à l'obtention du but proposé.

Les textes divers qui constituent le bréviaire auraient certes à bénéficier d'une critique éclairée qui les ramènerait à leur forme authentique. La chose a été tentée pour les hymnes, mais les difficultés prévues ont dû faire renoncer au projet. La question de l'homiliaire est elle-même assez complexe, vu le nombre considérable de passages que nous lisons à l'office divin sous des noms d'emprunt qui seraient à modifier. Malgré cet état de chose, le recueil des lectures patristiques que présente le bréviaire romain pour l'office du temps et pour les fêtes des saints offre une très grande richesse de doctrine qu'il y a profit à exploiter. L'abbaye bénédictine de Maria Laach a entrepris depuis plusieurs années l'étude de ces documents pour l'utilité des fidèles. Le IV[e] volume, paru tout récemment, achève la série des sermons et homélies que l'Église fait lire aux fêtes des saints pen-

dant les mois d'été et d'automne (1) : il est l'œuvre des Moniales Bénédictines de l'abbaye d'Eibingen sur le Rhin, et fait le plus grand honneur aux traductrices. Toutes les lectures empruntées aux Pères reparaissent ici dans l'ordre même qu'elles ont au bréviaire, mais, d'une part, le texte latin est accompagné d'une traduction allemande des plus soignées ; d'autre part, on a complété sous la même forme de traduction le texte des sermons et homélies qui, au bréviaire, ne paraît généralement qu'en abrégé. Il serait toujours bon de relire le texte intégral de ces extraits, vu qu'ils ne se comprennent bien que replacés dans leur cadre. C'est précisément ce que permet de faire la publication de l'abbaye de Maria Laach : les quatre volumes dont elle se compose offrent deux séries de 246 et CXCI sermons et homélies dans le texte latin du bréviaire, complété dans la traduction allemande de tous les passages supprimés par la liturgie. Chaque pièce est munie de l'indication de la source patristique et de l'édition : les Patrologies latine et grecque de Migne, et, quand c'est possible, la référence aux Œuvres des Pères de Vienne. Sur ce dernier point, qu'on nous permette d'exprimer le regret qu'on n'ait pas constamment indiqué les renvois aux éditions de Migne, qui sont beaucoup plus répandues que les textes plus récents ; on aurait ainsi épargné au lecteur un travail d'identification qui peut être assez long. Tels qu'ils se présentent ces quatre volumes ont déjà des titres à la plus vive reconnaissance de la part de tous ceux qui s'orientent du côté de la liturgie et s'efforcent d'en mieux pénétrer le secret.

Le recueil qu'a constitué le Dr Albert Ehrhard présente un caractère nettement scientifique (2) ; son but est cependant aussi d'amener à mieux comprendre la portée liturgique des anciens documents hagiographiques utilisés dans les églises byzantines. Le savant professeur fait remarquer en effet que les collections de vies de saints et d'homélies grecques, celles en particulier du patriarche de Constanti-

(1) *Ecclesia orans. Die Väterlesungen des Breviers.* IVte Abteilung. Sommer und Herbstteil. Proprium Sanctorum. Fribourg, Herder, 1936 ; XXIV-444 pp. 7.60 m.

(2) Dr. A. Ehrhard, *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, 1re Partie. Leipzig, Hinrich, 1936, 4 fasc., 592 pp. 35 RM.

nople Methodius († 847), étaient destinées au service divin au même titre que les lectionnaires contenant les épîtres de l'Apôtre et les évangiles. Légendaires et homiliaires byzantins échappent aux classifications purement littéraires ou même historiques, ils sont conçus sur un plan essentiellement liturgique et sont disposés selon l'ordre que suivent les calendriers des fêtes. M. Ehrhard groupe de précieuses indications sur les plus anciens de ces calendriers de Constantinople ; leur témoignage peut remonter à la fin du VII^e^ siècle environ. Les premières collections hagiographiques et homilétiques datent des VIII^e^ et IX^e^ siècles. Un inventaire détaillé des principaux manuscrits existant nous est donné dans ces premiers fascicules, avec identification des pièces déjà publiées : immense travail de dépouillement dont les résultats présentent le plus vif intérêt. On voit mieux qu'on ne l'avait fait jusqu'ici comment les Ménologes grecs se classifient en diverses sections assez différentes les unes des autres, avec une note commune, celle de leur destination liturgique. Le terme même de Ménologes a été adopté définitivement, semble-t-il, comme un moyen commode de désigner les collections qui groupent mois par mois les notices sur les saints dont la fête est inscrite au calendrier. Aux Ménologes anciens ont succédé les Synaxaires dont les auteurs ont en général résumé les notices des collections anciennes tout en y ajoutant maints détails empruntés ailleurs. Le nom de Syméon Métaphraste, ou le Compilateur est demeuré le plus célèbre dans ce genre de littérature. C'est un terrain que M. le Professeur Ehrhard a explor depuis longtemps avec une incontestable maîtrise, et grâc à ses études approfondies, l'œuvre du Métaphraste a ét vengée du discrédit dans lequel elle était tombée. Toute l suite du nouveau travail en cours de publication sera consa crée à inventorier les diverses recensions de la grande col lection liturgique due à Syméon. Il est intéressant de note que c'est l'une des sources où, pendant des siècles, s'est ali mentée la dévotion des chrétiens de l'Orient byzantin.

Antiennes de l'offi

La vénérable psalmodie a toujours constitué l'éléme principal de la prière officielle de l'Église. Déjà mise en hon

neur par les premiers chrétiens, qui avaient sur ce point suivi tout simplement l'usage de la synagogue, elle fut recueillie précieusement comme un héritage sacré par les ascètes et les moines dès l'époque où ils se séparèrent des simples fidèles pour mener une vie de pénitence et de recueillement. Les ermites des déserts de Nitrie et de Scété, aussi bien que les cénobites de la Thébaïde, consacraient une bonne partie des heures du jour et de la nuit au chant des psaumes ; à Jérusalem, au IV^e^ siècle, moines et vierges se faisaient également remarquer par leur zèle pour les psalmodies prolongées fort avant dans la nuit et reprises dès l'aube avec une ferveur toujours nouvelle.

L'un « des grands convertis du IV^e^ siècle », Julius Firmicus Maternus, notait qu'en Occident se manifestait déjà le même zèle pour ce qu'il appelle le « service glorieux » de la louange divine. Dans son opuscule *Consultationes*, récemment réédité, il a mis en relief les caractéristiques de la prière liturgique célébrée par les moines. Dom Germain Morin attire l'attention sur ce traité trop peu consulté (1), et y relève la mention explicite des vigiles nocturnes régulièrement ordonnées, de la *devotio matutina*, qui réunit les religieux dès l'aurore, et des offices du jour à heures déterminées que les solitaires eux-mêmes ne négligent pas de réciter dans leurs retraites au désert. Ces moines s'inquiètent peu de l'opinion de ceux qui pensent que c'est temps perdu de consacrer de si longues heures du jour et de la nuit à la divine psalmodie. Cette occupation, souverainement utile à tous, fait naître dans leurs âmes un fonds d'allégresse qui leur est un secours contre la tiédeur et le découragement.

Fort en honneur aussi dans les monastères latins de Palestine, les psaumes fournissaient aux ferventes disciples de saint Jérôme matière à méditations et à études approfondies, que le saint ascète de Bethléem encourageait par ses lettres et ses explications orales. Dans sa *Peregrinatio ad loca sancta*, la moniale Egeria raconte qu'elle a souvent entendu les moines et les religieuses des monastères de Palestine se

(1) Dom Germain Morin, O. S. B., *La nouvelle édition des Consultationes Zacchaei et son intérêt au point de vue liturgique*, dans *Jahrbuch für Liturgiewiss.* XIII, 1935. L'édition de l'opuscule appartient au Florilège patristique de Bonn, signalé ci-après.

livrer à l'envi à la célébration des saintes psalmodies (1); elle avait remarqué les « antiennes » qui fréquemment alternaient avec les psaumes et les hymnes.

Ces compositions étaient à l'époque assez récentes et assez peu usitées encore en Occident. Mais l'usage s'en répandit à la fin du IV^e^ siècle, et plus tard saint Benoît en parlera dans sa *Règle* comme d'une chose désormais bien connue. L'office romain a dû adopter les antiennes, comme l'office monastique qu'a décrit saint Benoît. Mais les documents auxquels on peut se référer pour se faire une idée de leur agencement sont assez tardifs. Dom Pio Alfonzo, moine de l'abbaye de Subiaco, les étudie d'après les plus anciens recueils (2), l'antiphonaire romain de Compiègne, celui de Hartker de Saint-Gall, auxquels viennent s'ajouter les traditions manuscrites de Saint-Pierre de Rome et du Latran. Toute cette documentation est assez éloignée des origines; cependant on la peut compléter grâce aux indications des anciens *ordines* et des écrivains du IX^e^ siècle, et constater par tout cet ensemble de témoins que l'on est assez bien renseigné sur l'office romain du VIII^e^ siècle environ. A cette époque il s'est déjà développé, en particulier par l'accroissement du sanctoral et l'organisation des périodes liturgiques après l'Épiphanie et la Pentecôte; l'Avent lui aussi s'est ajouté au cadre primitif, entraînant avec lui tout un système de compositions nouvelles extrêmement caractéristiques. Ce qu'il y a de plus ancien et de plus romain parmi les antiennes se présente comme intimement lié à la psalmodie : ce sont des antiennes psalmiques, en général très courtes, empruntées aux psaumes mêmes qu'elles accompagnent. Les choix les plus anciens se révèlent par la brièveté et la concision. Ils sont plus ou moins nombreux selon l'emploi que l'on fait du psaume ou du cantique. Le *Benedictus* et le *Magnificat*, se répétant chaque jour de la semaine, fournissent toute une série d'antiennes, de même certains psaumes de laudes, et tout spécialement le psaume invitatoire des matines. En dehors de ces cas particuliers, l'antienne fériale

(1) Dom Lambert, *Egeria, Notes critiques* dans *Revue Mabillon*, XXVI, 1936, pp. 77-94.

(2) Dom Alfonzo, O. S. B., *L'antifonario dell'Ufficio Romano*. Subiaco, 1935. 12 lires.

prend assez généralement le premier verset du psaume qui, souvent à lui seul, est comme un résumé de toute la pièce. Pour les grandes fêtes du temps on a fait choix aussi d'antiennes psalmiques, mais en donnant la préférence aux versets contenant des allusions au mystère du jour ; et le même principe s'est étendu au commun des saints. Les antiennes empruntées aux passions des martyrs semblent bien être d'introduction plus récente, mais elles paraissent dès le VIII[e] siècle. On peut tenir au contraire comme primitives les antiennes évangéliques destinées aux cantiques *Benedictus* et *Magnificat* pour les jours de fête : les lectures du jour ont fourni les versets caractéristiques donnant le sens de la fête ; pour les temps liturgiques, le carême d'abord et le temps pascal, puis tout le temps après la Pentecôte, on a trouvé tout simple d'appliquer le même système qui a l'avantage de maintenir l'unité entre la messe et l'office de chaque jour et de stimuler ainsi l'attention des fidèles.

Les Répons

A côté de l'antiphonaire de l'office romain existait jadis une collection indépendante, réunissant les répons à insérer entre les leçons de matines : c'était le *Liber responsalis*, dont il existait une rédaction romaine datant du pontificat du pape Hadrien I[er] (784). Le grand liturgiste Amalaire en avait eu communication à la fin du VIII[e] siècle, de même qu'il avait reçu l'antiphonaire en usage à Rome à cette époque. De très bonne heure, les deux recueils se fondirent en un seul, l'antiphonaire de l'office, et les rédactions gallicanes en furent tellement modifiées qu'on dut songer à les corriger. On sait, en particulier par Amalaire, que la façon gallicane de dire les répons de l'office n'était plus la manière romaine : au lieu de reprendre tout le corps du répons après le verset on n'en disait que la seconde partie, ce qui souvent nuisait au sens du texte ainsi tronqué. Malgré cet inconvénient qui n'a pas tout à fait disparu, c'est le système qui a prévalu dans l'office romain comme au bréviaire bénédictin, sauf en de rares circonstances où l'on reprend la pièce tout entière. L'ancien responsorial romain présente donc un intérêt tout particulier en raison même des modifications survenues au cours des siècles. L'étude que vient de lui consacrer Dom Pio

Alfonzo s'attache à retracer à grands traits (1) l'histoire de sa formation. Comme les antiennes, mais à des titres très différents, les formules responsoriales se rattachent intimement par leurs origines à l'antique psalmodie, et cela d'une double façon : car la psalmodie elle-même a connu un mode responsorial très ancien qui différait de la psalmodie alternée en honneur depuis des siècles. Elle procédait par voie de réponse du chœur à des versets de psaumes chantés par des lecteurs. Les répons sont exactement cela en abrégé, la part du lecteur ou du chantre se réduisant, sauf exceptions, à un seul verset. D'autre part, constatation intéressante basée sur des témoignages romains, les séries les plus anciennes du responsorial étaient formées de répons psalmistes : l'avent, le carême et le temps de la Passion mis à part, toutes les périodes de l'année avaient des répons tirés des psaumes. Bien plus, les répons empruntés à d'autres livres de l'Écriture, pour accompagner les différentes lectures au cours de l'année, conservèrent en grande partie des versets psalmiques, comme on peut le constater jusque dans nos usages actuels. C'est une preuve, semble-t-il, que le répons continuait à être une véritable psalmodie, avec toute une suite de versets de psaumes, même lorsque le corps du répons reproduisait des textes étrangers au psautier ou de composition ecclésiastique. Le célèbre répons *Aspiciens a longe*, qui ouvre la série du premier dimanche de l'avent, offre un exemple classique de ce procédé ancien. Les répons scripturaires devaient du reste être anciens, puisque, dès le VI^e^ siècle, saint Benoît indique avec insistance que les leçons sont suivies de *leurs* répons, c'est-à-dire qu'il y a une certaine coordination entre les différentes leçons de l'Écriture et les répons empruntés aux mêmes livres.

Dans les manuscrits anciens tous ces répons paraissent réunis en séries, soit sous des titres particuliers, *responsoria de psalmis, de libro Regum*, etc., soit affectées aux dimanches du carême, du temps pascal, de l'avent. Le nombre en est illimité, en sorte que l'office bénédictin, qui demande douze répons pour les vigiles dominicales au lieu des huit répons

(1) Dom Pio Alfonzo, *I Responsori biblici dell'Ufficio Romano*. Rome, 1936. Ce volume appartient à la collection *Lateranum*, nouvelle série, 2^e^ année, n° 1, XI–180 pp. 16 lires.

romains, a trouvé de quoi s'alimenter dans les recueils de l'Église romaine. Aussi est-ce à l'antiphonaire « monastique » écrit par Hartker de Saint-Gall que l'auteur du présent travail demande le texte complet de l'ancien « responsorial romain ». Ce n'est pas une gageure. Le manuscrit de Saint-Gall, bien connu des musicologues, est renommé pour sa fidélité aux traditions romaines. Du reste, son témoignage se trouve corroboré par celui de l'antiphonaire romain de Compiègne déjà mentionné plus haut, et du bréviaire officiel qui a conservé beaucoup des textes anciens. On aime à retrouver ici groupés ensemble ces pièces si suggestives et toujours si riches de doctrine, avec les indications très précieuses des endroits de l'Écriture auxquels ils sont empruntés.

Hymnes et chants populaires

La part du peuple chrétien dans la liturgie a été prévue dès les origines. Elle se traduisait primitivement sous forme d'acclamations rapides, mais expressives, *Amen*, *Deo Gratias*, ou de réponses aux versets des psaumes chantés par les clercs. Mais de bonne heure, au moins à partir du IV^{e} siècle, il y eut tendance à faire participer l'assistance d'une façon plus intime et plus personnelle à la prière officielle : divisée en deux chœurs, elle prit part à la psalmodie alternée où les versets se répondent les uns aux autres, s'adressant constamment une mutuelle invitation à mieux chanter les louanges de Dieu. On composa également pour le peuple des hymnes sur un rythme facile, auxquelles tous pouvaient répondre par un refrain appris par cœur. Saint Ambroise fixa la forme la plus usuelle de ces chants populaires, si bien que les hymnes latines, composées sur le même mètre ïambique, prirent le nom d'hymnes « ambrosiennes » pour les distinguer nettement du répertoire romain grégorien qui, à côté des psaumes, n'admettait que les antiennes et les répons. Saint Grégoire le Grand écrivit bien quelques hymnes pour les moines, mais l'Église romaine n'admit ce genre de compositions que beaucoup plus tard. Sans doute n'étaient-elles pas primitivement destinées à l'office, mais peu à peu les fidèles qui les chantaient aux processions les firent pénétrer dans les églises. Elles donnèrent même naissance à d'autres

chants populaires moins liturgiques qui devinrent nos cantiques en langue vulgaire. M. A. Gastoué consacre à ces questions un intéressant chapitre de son récent ouvrage sur la musique d'église (1). Il rappelle en outre la place importante qu'a eue le Psautier dans les dévotions populaires du moyen âge. A côté des cantiques ont en effet paru les traductions paraphrasées des psaumes en vers chantés sur des airs connus. Ces psaumes en langue vulgaire, adaptés à l'usage du peuple chrétien, eurent un très grand succès, en particulier dans les cours princières. En Italie les *laudi* mis en honneur par les poètes franciscains ont répondu au besoin de chanter les œuvres de Dieu; en France ce sont les Noëls, dont quelques-uns étaient semi-liturgiques, qui ont charmé le plus nos pères durant les longues veillées d'hiver. D'autres pièces, vraiment liturgiques celles-là, les proses et séquences, ou même certains répons solennels et quelques antiennes des grandes fêtes, ont donné naissance à de vrais jeux liturgiques, où l'on dramatisait les mystères chrétiens chantés dans ces formules de la liturgie. On passait ainsi insensiblement « du sanctuaire au théâtre ». Mais le vrai chant d'église continuait, et continue à être ce que la tradition avait transmis, celui des psaumes et des hymnes que les fidèles sont invités à chanter avec le clergé. Et le chant authentique qui convient le mieux à ces textes anciens est, sans contredit, le chant grégorien; l'auteur ne craint pas d'insister sur ce point en exaltant le caractère éminemment religieux du chant traditionnel de l'Église romaine. Ce qu'il dit en passant de la restauration de ces antiques mélodies grégoriennes n'est évidemment pas complet; mais il ne s'est pas proposé d'en retracer l'histoire, il a voulu seulement marquer ce qui caractérise la vraie musique d'église.

Suivant la pensée des Souverains Pontifes, la restauration du chant grégorien a eu pour but, comme le mouvement liturgique lui-même, d'associer le plus possible les fidèles aux fonctions du culte et de leur faire prendre part aux offices publics en leur faisant mieux comprendre le sens de la prière et des cérémonies et en les intéressant aux beautés du chant sacré. C'est dans ce dessein que S. Exc. Mgr Dutoit a

(1) A. Gastoué, *L'Église et la musique*. Paris, Grasset, 1936. 12 fr. Collection « La vie chrétienne ».

fait promulguer pour son diocèse d'Arras un Directoire pratique de chant liturgique appelé à répandre dans le peuple chrétien le goût de la prière chantée. M. l'abbé J. Belliard, maître de chapelle au Grand Séminaire, a su interpréter la pensée épiscopale et a publié un manuel (1) qui peut servir de modèle à de semblables initiatives. Il marque exactement ce qu'ont à faire ceux qui participent au chant pour arriver à réaliser un certain idéal de perfection. Pour encourager les bonnes volontés, il n'est rien de mieux que les Journées grégoriennes, à la fois liturgiques et musicales, que préconise en beaucoup d'endroits l'autorité diocésaine.

Le Bréviaire en français

C'est aussi pour mettre à la portée de tous la prière officielle que l'on a publié de nouvelles traductions du bréviaire romain. Le texte, préparé par les Bénédictins d'Oosterhout, et publié par la maison d'édition Desclée, de Bruges-Paris, est désormais complet avec son second volume récemment paru (2). Les qualités de cet ouvrage sont celles qu'a soulignées naguère cette Chronique de liturgie : traduction élégante, disposition commode, modicité relative du prix; à ces avantages il faut ajouter celui de posséder tous les offices les plus récents dont il n'existait pas encore de traduction française. Ce nouveau volume se recommande aux prêtres et aux religieuses, mais il présente aussi aux simples laïcs le moyen de s'unir à la grande prière de tous.

Le Canon de la messe

Les études scientifiques qui ont pour but de mieux établir les textes servent excellemment, elles aussi, la cause liturgi-

(1) Jean Belliard, *Directoire pratique de chant liturgique précédé des Instructions Pontificales.* Paris, Desclée, 1935, 84 pp. 3 fr. Le même auteur a fait paraître les *Chants collectifs pour la Messe, les Vêpres et les Saluts* avec lettre approbative de Mgr Dutoit. Arras, Brunet, 1936, 140 pp. 2 fr.

(2) *Le Bréviaire Romain*, traduction renouvelée par les Bénédictins d'Oosterhout. T. II, Été-automne, Desclée de Brouwer, Paris, 1936. 50 fr.

que, car il importe que les traditions vénérables des églises chrétiennes apparaissent dans toute leur pureté pour prêter une base solide au goût des fidèles pour la liturgie. De tous les documents antiques qui s'offrent à leur dévotion, l'un des plus importants est sans contredit le Canon de la messe romaine. Dom B. Botte a voulu rendre service à tous ceux qui s'intéressent à l'histoire du saint sacrifice, en publiant le texte du Canon d'après les monuments les plus anciens du rit romain (1). Plusieurs témoins appartiennent, il est vrai, à la liturgie gallicane, mais ils étaient redevables à l'Église de Rome de son Canon de la messe, et ainsi représentent-ils indirectement la tradition ancienne. Mais c'est au sacramentaire grégorien qu'il faut en demander la forme authentique. Le plus ancien gélasien est d'accord avec le grégorien, sauf de très légères divergences. C'est bien là que se trouve le vrai texte romain, et sans doute un texte assez voisin de ce qu'il était à l'époque même de saint Grégoire le Grand. On sait, d'après le témoignage du *Liber Pontificalis*, que ce pape ajouta à la prière *Hanc igitur* les paroles *Diesque nostros in tua pace disponas*. Dom Th. Michels fait remarquer (2) que cette phrase appartient à une préface du sacramentaire léonien pour l'anniversaire des évêques, où elle est au singulier : *diesque meos clementissima gubernatione disponas*. La prière s'est étendue dans la formule grégorienne aux besoins de toute l'Église; elle aura été introduite dans le Canon de la messe en un temps de tribulation, peut-être à l'époque de l'invasion des Lombards. Nous la répétons depuis tous les jours avec non moins d'à-propos qu'au temps de saint Grégoire. Le Canon romain a des attestations antérieures à lui, dans le sacramentaire léonien, et dans le *Liber Pontificalis*, qui mentionne l'addition faite par le pape saint Léon des paroles *sanctum sacrificium, immaculatam hostiam* : cette ajoute laisse supposer que la formule *Unde et memores* existait déjà dans sa teneur traditionnelle. Le célèbre passage du *De sacramentis*

(1) Dom B. Botte, O. S. B., *Le Canon de la messe romaine*. Édition critique, Introduction et notes. Louvain, 1935. (*Textes et études liturgiques*, 2). 71 pp.

(2) Dom Th. Michels, O. S. B., *Woher nahm Gregor d. Gr. die Kanonbitte : Diesque nostros in tua pace disponas*, dans *Jahrbuch f. Litur giewiss.*, 1935, pp. 188-190.

permet de remonter au IV^e^ siècle, il prouve que l'auteur de ce traité, peut-être saint Ambroise lui-même, connaissait un texte déjà très proche de la rédaction définitive. Celle-ci n'a guère changé depuis le VI^e^ siècle, sinon que la préface s'en est peu à peu détachée alors qu'elle fait réellement partie de la grande prière eucharistique primitive. Parallèlement au texte qu'il reproduit avec le plus grand soin, Dom B. Botte a eu l'heureuse idée de rapporter les passages de l'ancienne littérature chrétienne qui sont apparentés de près ou de loin à notre Canon de la messe, et permettent souvent d'en mieux saisir le sens. Certaines références bibliques auraient pu être indiquées, comme sources d'expressions caractéristiques, telles que le *sacrificium laudis*, le *reddunt vota sua*, le *nobis quoque peccatoribus*.

Les documents anciens

On n'accordera jamais trop d'importance aux précieux vestiges de la liturgie des sacrements que l'on rencontre dans les documents de l'antiquité. Pour avoir été déjà exploités de diverses façons ils n'ont rien perdu de leur haute valeur historique, et il est fort intéressant de les confronter tous ensemble avec les monuments plus récents de la liturgie. C'est pour répondre à ce besoin de groupement qu'un professeur de l'Université de Munster, M. J. Quasten, a réuni, en différents fascicules du *Florilège patristique* de Bonn, tous les témoins les plus anciens de la liturgie eucharistique et de la célébration des sacrements (1). Il n'y a rien là de très nouveau, puisque tous ces textes existent déjà en d'excellentes éditions que l'auteur n'a fait que suivre très exactement en s'attachant à indiquer les meilleurs travaux sur cette matière très étudiée, depuis quelques années surtout. A relire plus attentivement ces vieux documents déjà si connus, on se prend à les aimer davantage, en les entourant de cette vénération spéciale qui s'attache aux survivants des âges de foi si proches des origines chrétiennes.

Les noms mêmes de ces témoins de la liturgie primitive évoquent à eux seuls tout un monde de souvenirs. Ce sont la

(1) Joh. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*. Bonn, Hanstein, 1935-1936. 5 parties. 10,80 RM.

Didachè, ou *Doctrine des apôtres*, la *Didascalie des apôtres*, la *Tradition apostolique*, dont les titres montrent à quel point on avait, dans les communautés chrétiennes des trois premiers siècles, le souci de rattacher à la personne des apôtres et au Christ lui-même les institutions ecclésiastiques déjà si vivaces, et toutes si expressives de la grâce divine reçue au baptême et entretenue par les sacrements. Saint Justin décrit tout le rituel de la messe romaine et de la communion, où tous se trouvent invités à la même table royalement servie. Les inscriptions célèbres d'Abercius et de Pectorius parlent en termes plus voilés du « poisson » mystique qu'une vierge très pure distribue en nourriture avec le pain et le vin : mais tous reconnaissent là l'Église et le Christ, avec la mention expresse des éléments eucharistiques. Puis ce sont les premiers recueils de prières qui nous font entendre les actions de grâces après la communion non moins que les ardentes supplications que consignait dans son euchologe l'ami du grand saint Athanase, l'évêque Sérapion. L'ensemble de ces documents réunis dans le premier volume de la collection (1) atteste que les églises des premiers siècles étaient déjà en possession d'un rituel complet, contenant tout l'essentiel pour l'administration des sacrements : baptême, confirmation, communion, ordinations, pénitence, bénédictions de toute sorte y comprise celle de l'huile pour les malades, prières pour tous indistinctement, libres et esclaves, hommes et femmes, vieillards et enfants, pauvres et riches. Tout est prévu, tout est béni, tout est sanctifié. C'est le renouveau chrétien dans toute sa puissante et exubérante vitalité.

Au IV^e^ siècle, la communauté de Jérusalem a eu la bonne fortune de compter parmi les membres de son clergé un saint Cyrille, qui, avant d'être sacré évêque, a eu la charge d'exposer aux catéchumènes, et ensuite aux néophytes récemment baptisés, les mystères de la foi et les rites des sacrements. Les homélies ont été conservées; c'est un vrai catéchisme doctrinal et liturgique. M. Joh. Quasten reproduit en grec et en latin toute la partie relative au baptême, à la confirmation et au saint sacrifice de la messe (2). Son

(1) Joh. Quasten, *Mon. euch. et lit.*, Pars I. 1935, 67 p. 2.80 RM.

(2) Joh. Quasten, *Mon. euch. et lit.*, Pars II : S. Cyrilli catecheses mystagogicae. 1935, 111 p. 1.80 RM.

texte, basé sur l'excellente édition des Mauristes, tient compte des travaux plus récents qui ont utilisé des manuscrits nouveaux. On appréciera la sobriété de ses annotations qui se bornent à rappeler de nombreux passages parallèles, empruntés surtout à des Pères d'Orient ; le lecteur peut toujours se référer aux ouvrages spéciaux dont il est fréquemment fait mention pour aider les recherches sur les questions de détail.

A saint Ambroise de Milan appartient incontestablement le traité *De mysteriis*, qui rappelle de très près les catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem : de part et d'autre il s'agit des mêmes auditeurs, des nouveaux baptisés que presse le désir de s'instruire à fond des mystères de la religion, et ce sont les mêmes rites qu'on leur explique, le baptême, la confirmation, la communion eucharistique. Le *De sacramentis* est un écrit de tout point analogue : il est même si voisin du traité de saint Ambroise qu'on a pensé pouvoir l'attribuer à quelque auditeur du saint évêque, qui aurait rédigé pour son compte des notes prises pendant les sermons de saint Ambroise. Mais on a remarqué que la tradition manuscrite est à peu près unanime à reconnaître saint Ambroise lui-même comme l'auteur du *De sacramentis*. Les arguments intrinsèques ne manquent pas pour appuyer cette attribution. On y revient actuellement, aussi M. Quasten n'a-t-il pas hésité à reproduire sous le même nom d'auteur les deux traités (1). Il est évident qu'ils répondent l'un et l'autre à la même inspiration, et leur ressemblance est telle qu'ils ne peuvent avoir que communauté d'origine. Ils suivent exactement la même ligne dans l'exposé des rites sacrés, mais le *De sacramentis* est plus explicite, en particulier dans les citations qu'il fait de formules liturgiques qui ont traversé les siècles. Plus d'un rapprochement s'impose avec les monuments de la liturgie milanaise et de la liturgie romaine. On a préféré ne donner ici que le texte dans sa claire simplicité, déjà si éloquente par elle-même. Il n'est aucun témoignage plus catégorique sur la valeur et l'efficacité des paroles sacramentelles au baptême et à la messe. La tradition la plus pure s'affirme là avec la plus tranquille assurance ; c'est bien la foi de l'Église exprimée par la liturgie.

(1) Joh. Quasten, *Mon. euch. et lit.*, Pars III : S. Ambrosii Liber de mysteriis. De sacramentis libri sex. 1936, pp. 69-111. 2.50 RM.

Les traducteurs allemands de la *Somme théologique* de saint Thomas ne manquent pas de recourir, dans leurs notes et commentaires, aux arguments liturgiques et patristiques qui appuient l'enseignement du Docteur Angélique. Le 29e volume, récemment paru (1), traite précisément du baptême et de la confirmation. Le texte de saint Thomas est donné en allemand et en latin, avec l'indication en marge des références à la Patrologie de Migne pour tous les passages cités. Une riche annotation suit le texte de la Somme, selon le plan adopté aussi par les Dominicains français pour leur édition, puis un commentaire assez bref de chacune des questions. Les notes résument très heureusement les points acquis par les études historiques et liturgiques sur les sacrements. Les témoignages de saint Cyrille de Jérusalem et de saint Ambroise figurent parmi les plus autorisés et les plus détaillés; d'avance ils ont répondu à bien des difficultés soulevées plus tard par les critiques indépendants. Jamais il n'a été plus opportun que de nos jours de montrer sur quelles bases solides reposent les enseignements de l'Église. Jamais il n'a paru plus nécessaire que de nos jours de rappeler la doctrine traditionnelle sur le baptême des enfants. Les écrivains ecclésiastiques, qui ont dû protester jadis contre les lenteurs calculées que beaucoup d'adultes apportaient trop souvent à la réception du baptême, ont insisté sur l'empressement qu'a toujours témoigné l'Église à faire baptiser les enfants aussitôt après leur naissance, surtout dans les cas où il y avait un danger quelconque à les faire attendre jusqu'au samedi saint. Le baptême est d'une absolue nécessité de moyen pour le salut, et les enfants doivent le recevoir pour participer à la vie du Christ. Le différer sans raison valable, c'est les exposer à se voir privés de l'éternelle béatitude, si la mort vient les surprendre avant qu'ils n'aient été baptisés. Saint Augustin, qui s'est fait le champion de cette doctrine relative au baptême des enfants, n'a pas craint d'invoquer l'argument liturgique si probant en la matière : « L'Église entière, disait-il, se hâte de baptiser les enfants, car elle croit fermement que sans le baptême ils sont incapables d'être vivifiés

(1) *Summa theologica. Deutsch-lateinische Ausgabe*, von Dominikanern und Benediktinern, Salzburg, Pustet, 1935. Band 29 : *Die Sakramente. Taufe und Firmung*, pp. 112-178. 10 RM.

dans le Christ » (Ép. 28). Des paroles aussi nettes et aussi vigoureuses devraient faire réfléchir les parents peu pressés d'assurer à leurs enfants les richesses de la vie divine et de les soustraire à la domination néfaste du démon. Ces réalités ont bien besoin de rentrer dans les esprits qu'influencent plus ou moins les préjugés du monde. Les Dominicains et Bénédictins d'Allemagne et d'Autriche font une belle œuvre en faisant mieux connaître toutes les grandes doctrines thomistes appuyées sur la tradition.

Les documents liturgiques proprement dits ne sont pas moins précieux sous le rapport de l'autorité, eux aussi apportent le témoignage de la tradition vécue. Dans les deux derniers volumes de sa collection, M. Quasten a groupé des textes apparentés aux plus anciens recueils canonico-liturgiques que nous aient transmis les premiers siècles du christianisme. Il a déjà été question plus haut de la « Tradition apostolique », écrite au IIIe siècle. C'est à elle que se rattache toute la suite de ces règlements ecclésiastiques qui, sous différents noms, en Orient comme à Rome, ont répandu les institutions de la primitive Église. Qu'il soit question des Constitutions apostoliques, du Règlement égyptien ou du Testament de Notre-Seigneur Jésus-Christ, c'est au fond la même tradition très ancienne qui revit en se développant dans le sens des institutions spéciales aux régions où elle s'est répandue (1). Tout n'y a pas la même valeur, bien entendu, et il faut se garder d'attribuer à tous les détails indistinctement le même caractère de haute antiquité. Ainsi avait-on cru pouvoir attribuer le « Testament du Seigneur » à un auteur du IIe siècle, alors qu'il ne peut guère dater que du Ve, au moins dans sa rédaction actuelle. Il n'en est que plus intéressant par la fidélité qu'il met à reproduire sans les altérer les formules les plus anciennes. Telle est, par exemple, la triple interrogation sur la foi alternant d'une façon saisissante avec les trois immersions du baptême, procédé qu'indiquent unanimement tous les documents primitifs de l'Occident et de l'Orient : l'auteur aurait dû attirer l'attention sur ce fait remarquable qui a déjà été signalé. De même le

(1) Joh. Quasten, *Mon. euch. et lit.*, Pars IV : Liturgia Constitut. apostolorum. Pars V : Lit. Testamenti D. n. I. C., 1936, pp. 179-273. 3.70 RM.

rite de la Confirmation méritait-il une note spéciale en raison de la mention que font ces documents de l'imposition des mains, alors que saint Cyrille de Jérusalem la passait complètement sous silence. La formule d'invocation est aussi l'une des rares qui se trouve attestée en termes presque identiques dans toutes les liturgies anciennes, et qui, par suite, a des chances d'être tout à fait primitive. Plus vénérable encore est la prière eucharistique de la Tradition apostolique, qui est entrée tout entière dans l'anaphore des Constitutions (l. VIII), attestant ainsi son extraordinaire vitalité. Rédigée par le romain saint Hippolyte, au III^e^ siècle, mais d'après les données sûrement très anciennes sinon apostoliques, elle a vraisemblablement influencé la formule non moins vénérable de notre canon de la messe, dont, dès le IV^e^ siècle, l'écrit ambrosien *De sacramentis* reproduit en toutes lettres les paroles essentielles. Il y a profit et plaisir réel à relire tous ces textes si éloquents, et l'on ne peut que remercier le savant éditeur qui les a présentés sous une forme si attrayante.

D. P. DE PUNIET.

Le Gérant : E. AUBIN. Imp. E. AUBIN et FILS. — LIGUGÉ (Vienne).